

ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА

на тему:

«Записка» Иннокентия о смерти Пафнутия Боровского (вопросы поэтики и жанра)

основная образовательная программа бакалавриата по направлению
подготовки 45.03.01 «Филология»

Исполнитель:

Обучающийся 4 курса
Образовательной программы
«Отечественная
филология (Русский язык и литература)»
очной формы обучения
Маланина Софья Михайловна

Научный руководитель:

д. ф. н., проф. Рождественская М. В.

Рецензент:

к. ф. н., доц. Матвеев Е. М.

Санкт-Петербург
2018

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	2
ГЛАВА I. Записка о смерти Пафнутия Боровского — памятник древнерусской литературы XV века	15
1.1. Историко-литературный контекст	15
2.2. Записка о смерти Пафнутия Боровского: особенности композиции	16
ГЛАВА II. Записка о смерти Пафнутия Боровского в контексте агиографии	22
2.1. Записка в составе пространной редакции Жития Пафнутия Боровского	22
2.2. Житийная топка в Записке о смерти Пафнутия Боровского	28
ГЛАВА III. Проблема жанра Записки о смерти Пафнутия Боровского	42
Заключение	55
Список использованной литературы	57

ВВЕДЕНИЕ

Записка Иннокентия о смерти Пафнутия Боровского — памятник древнерусской литературы второй половины XV в., она датируется 1477–78 гг.¹ Записка рассказывает о последних днях жизни преподобного Пафнутия Боровского, основателя Боровского монастыря. Боровский монастырь был основан в 1444 г., он расположен на территории современной Калужской области. Автор Записки — инок Иннокентий, один из «древних» учеников Пафнутия².

В. О. Ключевский, впервые опубликовавший текст Записки в 1871 г., предложил датировать ее 1477—78 гг.³ Однако эту датировку можно считать спорной, так как единственный известный нам список содержится в сборнике XVI в. из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря (РГБ, ф. 113, собр. Волоколамского монастыря, № 515)⁴. Этот сборник содержит краткий летописец Марка Левкеинского, составленный в Иосифо-Волоколамском монастыре и датируемый серединой XVI в.⁵, на основании чего Л. В. Тиганова, Н. Б. Тихомиров и Ю. А. Неволин — авторы дополнительной описи Волоколамского собрания РГБ — уточняют датировку всего сборника, ограничивая ее серединой XVI в.⁶

Сборник, о котором идет речь, написан в четверку разными почерками — полууставом и скорописью⁷. Он отличается весьма разнообразным содержанием, представляя собой пример того особого типа маленьких рукописных четых сборников, сложившегося в Волоколамском

¹ Датировка предложена еще В. О. Ключевским: *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 207.

² *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 207; *Лурье Я. С.* Иннокентий // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 404. (С. 404–405).

³ *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 207.

⁴ *Иеромонах Иосиф*. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной Академии. М., 1882. С. 149—154.

⁵ *Зимин А. А.* Краткие летописцы XV–XVI вв. // *Исторический архив*. Т. 5. М.; Л., 1950. С. 3.

⁶ *Тиганова Л. В., Тихомиров Н. Б., Неволин Ю. А.* Дополнительная опись к печатному описанию иеромонаха Иосифа «Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной Академии». М., 1882. М., 1972. С. 94.

⁷ *Иеромонах Иосиф*. Опись рукописей... М., 1882. С. 149.

монастыре в XVI веке, который описан Р. П. Дмитриевой⁸. Как установила Р. П. Дмитриева, этот тип сборников развился из сборников так называемого «энциклопедического типа»⁹ (термин введен Р. П. Дмитриевой), появившегося среди четых сборников в XV в. в связи с «оживлением общественной и литературной жизни на Руси во второй половине XV в.»¹⁰. Сборники «энциклопедического типа» включали разнообразные статьи, «начиная с отрывков из философских трактатов и кончая заговорами от болезней и рецептами чернил»¹¹. Таковы, например, энциклопедические сборники, составленные Кирилло-Белозерским старцем Ефросином во второй половине XV в.¹² Волоколамские четьи сборники XVI в. сохранили некоторые черты энциклопедических сборников XV в., но были и значительные отличия. Так, для волоколамских сборников XVI в. характерна, как отмечает Р. П. Дмитриева, сравнительная узость тематики, обусловленная и узостью интересов монастыря. Например, в этих сборниках преобладают темы, «связанные с задачей прославления монастыря», из-за чего в сборники часто включаются сочинения Иосифа Волоцкого, произведения, посвященные ему, а также труды современников, связанных с монастырем. Несмотря на знакомство с современным летописанием, волоколамские старцы выписывают только отдельные летописные статьи, не интересуясь историческим повествованием в полном объеме, как это было в XV в. Кроме того, падает интерес волоколамских книжников к апокрифическим сочинениям. При этом, — пишет Р. П. Дмитриева, — несмотря на традиционность в подборе материала и замкнутость самого литературного круга Волоколамского монастыря, четьи сборники этого типа включают и современные сочинения, что связано со «вниманием наиболее

⁸Дмитриева Р. П. Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Т. 28. Л., 1974. С. 202–230.

⁹Там же С. 202.

¹⁰Там же. С. 202.

¹¹Там же. С. 202.

¹²Каган М. Д., Рождественская М. В., Поньрко Н. В. Описание сборников книгописца Ефросина. ТОДРЛ. Т. 35. Л., 1985. С. 3–300.

просвещенной части постриженников монастыря к новым литературным и публицистическим произведениям»¹³, хотя современная повествовательная литература светского характера включается волоколамскими старцами в сборники только при условии наличия нравоучительно-назидательного содержания.

Стоит отметить и другие выделенные Р. П. Дмитриевой черты этого типа сборников, которые непосредственно связаны с особенностями Волоколамского монастыря как значимого книжного центра. Первое — это обычай почитания наставников, сложившийся в монастыре и отразившийся на принципе составления сборников, так как зачастую ученики включали в свои сборники сочинения своих учителей или произведения, связанные с ними. Отражается это и во владельческих записях, в которых часто указывалось, чьим учеником был владелец четьего сборника. Другая важная особенность — связь Волоколамского монастыря с такими значительными книгописными мероприятиями, как создание летописных сводов и составление Великих Миней Четых митрополита Макария, который был постриженником Волоколамского монастыря. С первым связано частое включение в сборники житийных текстов, особенно совпадающих по времени составления со сборниками, в которые они включаются. На второе указывает в том числе включение в сборники произведений, не имеющих заглавия и начинающихся как летописные статьи.

Подчеркнем, что в единственном известном нам списке Записка не озаглавлена, чем объясняется разнообразие наименований этого текста, которые мы встречаем в исследовательской традиции. Причем интересно, что выбор наименования оказывается тесно связан с проблемами поэтики и жанра Записки. Так, В. О. Ключевский, рассматривавший жития в первую очередь как источник для изучения истории участия монастырей в

¹³Дмитриева Р. П. Указ. соч. С. 230.

колонизации северо-восточной Руси¹⁴, впервые в 1871 г. опубликовав Записку, озаглавил ее «Запиской Иннокентия о последних днях учителя его Пафнутия Боровского»¹⁵. Это наименование сохранилось и позднее: к нему обращались Д. С. Лихачев¹⁶ и Л. А. Дмитриев¹⁷. Позже Д. С. Лихачев предложил именовать текст не «запиской», а «рассказом», аргументировав это некоторыми особенностями поэтики Записки¹⁸. Это наименование использовала и Е. В. Крушельницкая. Существуют также другие варианты наименований. Так, например, автор описи рукописей библиотеки Волоколамского монастыря 1882 года иеромонах Иосиф именует Записку «повествованием» (полностью: «Повествование о кончине пр. Пафнутия Боровского, составленное учеником его Иннокентием»)¹⁹. Среди работ последних лет можно выделить статью М. К. Кузьминой²⁰ — здесь Записка названа «Сказанием». В настоящей работе мы для удобства будем именовать текст просто Запиской. Это объясняется не столько желанием вернуться «к истокам», что было бы закономерным при таком разнообразии несхожих вариантов, сколько взглядом на особую роль документального начала в поэтике Записки.

Отметим, что с момента первой публикации исследователи рассматривали Записку преимущественно в свете агиографической традиции, поскольку ею пользовался составитель Жития Пафнутия Боровского.

Итак, **целью** данной работы является определение жанровой специфики Записки Иннокентия. Для этого необходимо решить следующие

¹⁴Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 10.

¹⁵Там же. С. 439.

¹⁶Лихачев Д. С. Человек в литературе древней Руси. М.; Л. 1958

¹⁷Дмитриев Л. А. Записка ли «Записка о последних днях Пафнутия Боровского» Иннокентия? // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 59–64.

¹⁸Лихачев Д. С. Литература эпохи исторических размышлений // Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV в. М., 1982. С. 15–16. См. также: Лихачев Д. С. Литература эпохи исторических размышлений // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7. СПб., 1999. С. 15–16.

¹⁹Иеромонах Иосиф. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной Академии. М., 1882. С. 152.

²⁰Кузьмина М. К. Библейские цитаты в Сказании инок Иннокентия о смерти Пафнутия Боровского и их функции // Проблемы исторической поэтики. № 12, 2014. С. 62–73.

задачи:

1. рассмотреть историю изучения жанра Записки в исследовательской литературе;
2. проанализировать особенности поэтики Записки Иннокентия;
3. установить, в какой мере текст Записки входит в состав Жития Пафнутия Боровского;
4. определить, насколько Записка включается (или не включается) в агиографическую традицию древнерусской литературы.

Впервые Записку в 1871 г. опубликовал В. О. Ключевский в приложении к исследованию «Древнерусские жития святых как исторический источник»²¹. Она упомянута и в самой работе, в главе, посвященной житиям Макарьевского времени. В. О. Ключевский рассматривает Записку как документальный, подготовительный материал, источник весьма точной информации для написания Жития Пафнутия Боровского, составленного позднее Вассианом Саниным (ум. 1515 г.) — публицистом, братом Иосифа Волоцкого, первоначально бывшим постриженником Боровского монастыря, а позднее ставшим архиепископом Ростовским²². По мнению историка, текст Записки в сокращенном виде вошел в Житие: он считал, что эпизод Жития, посвященный смерти Пафнутия Боровского, представляет собой «сокращение Иннокентиевой записки, местами очень близкое к тексту оригинала»²³. Таким взглядом на природу Записки объясняется, по-видимому, ее датировка, предложенная В. О. Ключевским: исследователь полагает, что Записка была создана в 1477—1478 гг., вскоре после смерти Пафнутия в 1477 г. и до удаления Иосифа Санина, назначенного игуменом, из монастыря после его попыток ввести строгий общежительный устав, встреченных сопротивлением братии²⁴.

²¹Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 439—453.

²²Лурье Я. С. Вассиан Санин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Т. 1. Л., 1989. С. 125.

²³Ключевский В. О. Древнерусские жития святых... С. 207.

²⁴Боцяновский В. Ф. Иосиф Волоцкий // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 13(а). СПб.,

, и основания им в 1479 г. Волоколамского монастыря²⁵. Тем не менее, ученый обратил внимание и на стиль произведения: «Рассказ изложен литературным языком того времени, но совершенно чужд риторики и по задушевной простоте, по живой изобразительности, с какою рисуются в нем общественные отношения Пафнутия и его характер, один из любопытнейших в древнерусском монашестве, эта записка принадлежит к числу лучших памятников древнерусской агиобиографии»²⁶. Здесь ученый намечает две основные линии характеристики Рассказа, которым будут следовать исследователи конца XIX и большей части XX века: документальная природа текста, с одной стороны, и «живая изобразительность», обусловленная этой документальностью, с другой.

Подготовительный материал, которым мог пользоваться Вассиан при составлении Жития, видит в Записке и А. П. Кадлубовский²⁷. В предисловии к публикуемому им Житию он пишет о том, что Записка вошла в сокращении в состав Жития, а также о предельной точности и «добросовестности»²⁸, с которой фиксирует все происходящее с Пафнутием в последние дни перед смертью Иннокентий (заметим, что А. П. Кадлубовский почему-то пишет о пяти днях, хотя повествование охватывает период с четверга по четверг, то есть неделю).

Уже в XX веке на Записку обратил внимание Д. С. Лихачев, назвав ее «своеобразным литературным “чудом” XV в.»²⁹. Необычность Записки Лихачев связывает с тем, что в ней отражены явления, «которые осознанно вступают в литературу значительно позднее»³⁰. Речь идет об исключительной

1894. С. 757.

²⁵Волоколамский монастырь // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 7. СПб., 1892. С. 80–81.

²⁶Ключевский В. О. Указ. соч. С. 207.

²⁷Кадлубовский А. П. Житие преподобного Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным // Сб.

Историко-филологического общества при Институте кн. Безбородко в Нежине. Т. 2. Нежин, 1899. С. 99–149.

²⁸Кадлубовский А. П. Житие преподобного Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным // Сб.

Историко-филологического общества при Институте кн. Безбородко в Нежине. Т. 2. Нежин, 1899. С. 105.

²⁹Лихачев Д. С. Человек в литературе древней Руси. М.; Л. 1958. С. 143–144; 2-е изд. М., 1970. С. 129–130.

³⁰Лихачев Д. С. Человек в литературе древней Руси. М.; Л. 1958. С. 143–144.

правдивости изложения и очень точной обрисовке характера Пафнутия, который представлен в Записке как «волевой, очень решительный человек, необыкновенно сильный и властный, старчески раздражительный и упрямый»³¹. Эти особенности Записки Д. С. Лихачев объясняет, однако, всего-навсего «стихийным натурализмом документа, точной записи происходящего» (в том числе и «иных из слов» старца)³².

Это мнение, в сущности, разделяет и Я. С. Лурье. Исследователь подчеркивает документальный характер Записки, ее «свободу от этикетности», «экспрессивность живой речи», сравнивая ее с «Хожением за три моря» Афанасия Никитина, а также с «Житием» протопопа Аввакума: «Свобода от норм литературного этикета, экспрессивность живой разговорной речи — все это сближает записку Иннокентия с другим произведением нетрадиционной «деловой» литературы XV в. — “Хожением за три моря” Афанасия Никитина; перед нами та самая “литература факта”, на которой впоследствии вырастут такие великие памятники, порывающие с литературными канонами, как “Житие” Аввакума».³³

Иной подход к произведению предложил Д. С. Лихачев в предисловии к пятому выпуску серии «Памятники литературы древней Руси» (1982), где Записка уже именуется Рассказом (интересно, что эта смена терминологии, как несколько позже отметил Л. А. Дмитриев³⁴, соответствует изменению точки зрения, с которой исследователь подходит к тексту). Д. С. Лихачев заметил, что прежний взгляд на Записку как на «простое» и «безыскусственное»³⁵ повествование не вполне справедлив, и привел ряд примеров, говорящих о ее литературности. Так, он писал о введении Иннокентием своего рода литературной интриги: многие реплики старца

³¹Там же.

³²Там же.

³³Лурье Я. С. Литература в период образования единого Русского государства... С. 209.

³⁴Дмитриев Л. А. Записка ли «Записка о последних днях Пафнутия Боровского» Иннокентия? // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 60.

³⁵Лихачев Д. С. Литература эпохи исторических размышлений // ПЛДР. Вт. пол. XV в. М., 1982. С. 15.

представляются загадочными для братии, которая еще не знает о том, что тот предчувствует свою смерть. Сам Иннокентий предстает в роли рассказчика, «как бы не понимающего того, что происходит»³⁶.

Это мнение поддерживает и Л. А. Дмитриев в статье «Записка ли “Записка о последних днях Пафнутия Боровского” Иннокентия?»³⁷. Помимо «интриги» исследователь отмечает и другие характерные особенности Записки. Так, по его мнению, текст писался Иннокентием по прошествии некоторого времени после смерти Пафнутия, о чем свидетельствует указание на то, что предсказание старца о мятеже в монастыре сбылось вскоре после его смерти, а также отсутствие информации об игумене-преемнике, связанное с тем, что им стал не тот, кого бы хотел видеть на своем месте Пафнутий. Все это уже не позволяет говорить о Записке как об исключительно документальном тексте. Л. А. Дмитриев также первым обратил внимание на «автобиографичность» Записки как на одну из определяющих особенностей ее поэтики: «В сущности от первой до последней страницы перед нами не только рассказ Иннокентия о последних семи днях жизни Пафнутия, но и рассказ Иннокентия о самом себе. <...> Иннокентий все время или рядом с Пафнутием или выступает как посредник между ним, замкнувшимся в себе, и внешним миром»³⁸. Л. А. Дмитриев подчеркивает, что «сам Иннокентий безусловно осознавал особую автобиографичность своего повествования о Пафунтии Боровском»³⁹, в качестве примера приводя следующий фрагмент Записки:

«Отци и братие! Да никтоже ми зазрит, понеже множицею себе именую. Увы моему окааньству! Аще ли себе умлѣчу, вся имам ложна писати». [274]

Статью Л. А. Дмитриева, как и предисловие Д. С. Лихачева, можно с полным правом считать поворотными в истории изучения Рассказа. В 1988 г.

³⁶Там же. С. 16.

³⁷Дмитриев Л. А. Записка ли «Записка о последних днях Пафнутия Боровского» Иннокентия? // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 59–64.

³⁸Дмитриев Л. А. Записка ли... С. 63–64.

³⁹Там же. С. 64

появляется статья словацкой исследовательницы З. Трестеровой, посвященная еще более подробному анализу поэтики произведения⁴⁰. Вслед за Д. С. Лихачевым она называет Записку «чудом» древнерусской литературы, и основной смысл ее работы состоит в анализе стиля и языка произведения, для того чтобы это показать⁴¹. Анализируя роль прямой речи в создании сюжетной «интриги» Записки исследовательница обращается к эпизоду прогулки в самом начале повествования, когда Пафнутий сообщает Иннокентию о срочной необходимости починить плотину, но все заботы об этом деле перекладывает на Иннокентия и других братьев, говоря:

«Нѣсть ми на се упражнения, понеже ино дѣло имамъ неотложно, по обѣде имамъ нужнѣе дѣло» [254].

Исследовательница отмечает: «Автор “Рассказа о смерти...” этим приемом добивается того, что читатель с самого начала встает на точку зрения его, Иннокентия, готов “осудить” странного старца, который сам осведомляет Иннокентия о том, что угрожает монастырю, однако в тот же момент отстраняется от ответственности, которую тем самым возлагает на Иннокентия. Напряжение вытекает и из предельной сжатости выражения старца, и из того, что читателю заранее известно, что поведение “святого” не подлежит критике, а все-таки хочется его осудить. <...> Чтобы читатель понял душевное состояние автора, <он> должен пройти тот же самый путь от непонимания к пониманию, который начинается с завязки интриги в начале рассказа и продолжается еще несколькими перипетиями исходной обстановки, однако чем ближе к концу, тем смысл инсказательных слов Пафнутия менее загадочен и более понятен»⁴². Речи Пафнутия, как пишет Трестерова, выстраивают «сложный характер Пафнутия», «выражают мнение о мощных сего мира»⁴³. Говоря о роли «приема использования прямой речи

⁴⁰Трестерова З. «Чудо» древнерусской литературы: К языку и стилю "Рассказа о смерти Пафнутия Боровского", памятника 1477–1478 гг.) // Československa rusistika. Roč. 33, č. 2. 1988. С. 65–71

⁴¹Там же. С. 67.

⁴²Трестерова З. Указ. соч. С. 68.

⁴³Там же. С. 69.

вообще в организации текста и в развязке драматического действия»⁴⁴, Трестерова обращается к эпизоду с появлением в монастыре посланника от великого князя Ивана Васильевича. В этом эпизоде, по замечанию исследовательницы, реплики Иннокентия различны в зависимости от того, обращены ли они к великокняжескому посланнику или к Пафнутию: в первом случае Иннокентий проявляет независимость, не соглашаясь с социальной ролью подчиненного, тогда как с Пафнутием он ведет себя совершенно иначе — смиренно просит старца не прогневить великого князя. Эпизод заканчивается репликой Пафнутия о том, что гнев человека не страшен, ведь человек примирится, но гораздо страшнее гнев Божий (не единственный случай в Записке, когда старец пренебрегает земной властью). Трестерова называет Иннокентия «мастером использования прямой речи в “стратегии и тактике” постройки литературного текста и того замысла, который текст преследует»⁴⁵.

Что касается повествования в целом, то оно, как пишет исследовательница, носит «спокойный, нарративный характер»⁴⁶, что подчеркивается повторяющимися временными конструкциями с союзом «егда». Еще один композиционный повтор, на который обращает внимание Трестерова — это трижды повторяющийся в Записке мотив отказа благочестивого старца от пищи, который с каждым появлением обогащается новыми смыслами: в первом случае это просто отказ, во втором отказ мотивируется тем, что негоже «пианому умрети», в третьем же к отказу добавляется указание на другие аскетические подвиги Пафнутия, в том числе избрание им для себя только худшей еды и одежды⁴⁷:

«От пищи же ничтоже вкушааше: питаем бо бѣ Божиею благодатию. Аще и повелить что устроити на въкушение, егда же принесена будутъ, тогда сладѣ

⁴⁴Там же. С. 69.

⁴⁵Там же. С. 69.

⁴⁶Там же. С. 70.

⁴⁷Трестерова З. Указ. соч. С. 70.

похваляше и глаголаше братии: “Ядите, а я съ вами, понеже добра суть”, — видящим, яко бы рещи по Лѣствичнику, чрѣвообъястна себе показоваше. Пища же его бѣ всегда братнее угожение, сам же всегда худѣйшая избираше. Не тѣмо о пищи, но и келейное устройство вся непотребна. Еще же и ризы его, мантия, ряска, овчая кожа, сандалия ни единому от просящих потребна быша». [268]

Сопоставляя стиль Записки с общим стилем «плетения словес», исследовательница пишет о том, что благодаря созданию «тонкого психологического образа героя» и «использованию умеренных языковых средств, мастерски объединенных в одно целое», Иннокентий «в недрах эпохи второго южнославянского влияния создал произведение, во многих отношениях опередившее свое время как с точки зрения содержания (так как скорее чем «рассказ о смерти» это «рассказ о жизни», которая диктует человеку остаться самим собой до самой смерти), так и с точки зрения стилистических и композиционных приемов»⁴⁸.

К анализу евангельских цитат, включенных в Записку, обращается М. К. Кузьмина⁴⁹. Рассматривая ряд реминисценций, которые в соответствии с терминологией М. Гардзанити описываются как «цитаты-инсценировки»⁵⁰, исследовательница приходит к выводу о том, что Иннокентий, создавая образ Пафнутия и повествуя о последних днях его жизни, сознательно обращается к агиографическому принципу *Imitatio Christi*⁵¹. В статье анализируются мотивы, группы неатрибутированных цитат, формирующие агиографический подтекст, скрытый внешним, создающим «впечатление простоты и безыскусности»⁵², планом повествования.

Так, например, в троекратном повторении эпизодов, в которых Пафнутий, предчувствующий свою скорую смерть, усердно читает молитвы,

⁴⁸Там же. С. 71.

⁴⁹Кузьмина М. К. Библийские цитаты в Сказании инока Иннокентия о смерти Пафнутия Боровского и их функции // Проблемы исторической поэтики. № 12, 2014. С. 62–73.

⁵⁰Гардзанити М. Библийские цитаты в литературе Slavia Orthodoxa // ТОДРЛ. Т. 58. СПб., 2008. С. 30.

⁵¹Подробно рассматривает этот принцип применительно к древнерусской агиографии исследовательница в своей кандидатской диссертации, см.: Кузьмина М. К. Функции библийских цитат в древнерусских преподобнических житиях XV–XVII вв. МГУ, 2015.

⁵²Кузьмина М. К. Библийские цитаты... С. 63.

тогда как его нерадивый ученик, келейник Варсонофий, «будучи не в состоянии вынести духовного напряжения, переживаемого Пафнутием»⁵³, спит, исследовательница видит реминисценцию к Гефсиманской молитве Христа. Этот и ряд других примеров подтверждают гипотезу исследовательницы: «Именно цитаты на тексты Четвероевангелия являются теми тематическими ключами, при помощи которых Иннокентий совсем не безыскусно, а показывая изрядное литературное мастерство, выстраивает свое описание смерти преподобного»⁵⁴. «Искусные библейские инкрустации, — по мнению автора, — говорят о том, что Иннокентий в первую очередь литератор, и только потом биограф»⁵⁵.

Ценные наблюдения М. К. Кузьминой еще раз в некотором смысле конкретизируют мысль Д. С. Лихачева, поддержанную Л. А. Дмитриевым, о долго остававшейся незамеченной «литературности», сознательной обработанности Рассказа.

М. К. Кузьмина отмечает, что нерадивый Варсонофий не порицается самим Пафнутием. Это за него делает повествователь — Иннокентий — так как «сам агиограф понимал, что старец не мог ассоциировать себя с Христом»⁵⁶.

Это заставляет вспомнить о выводах Н. М. Герасимовой относительно ориентации образа автора в Житии Аввакума на Послания апостола Павла: «Если сопоставить все эпизоды “Жития”, содержащие цитаты и реминисценции из Библии, то можно увидеть, что все жизнеописание Аввакума является развитием представления автора о себе как об избраннике божьем — но не как о Христе <...>. Павел стремился стать образцом праведной жизни для христианских общин. Таким же примером для своих современников старался быть и Аввакум. <...> Ориентация на апостола

⁵³Там же. С. 66.

⁵⁴Там же. С. 63.

⁵⁵Там же. С. 66.

⁵⁶Кузьмина М. К. С. 67.

Павла, проявившаяся на идейном, сюжетном и стилистическом уровне «Жития», служила главной задаче Аввакума: доказать современникам, что его предназначение в жизни — быть апостолом, проповедником истинных идей, пророком и мучеником на земле»⁵⁷. Отличие позиции Иннокентия в том, что ему, как ученику преподобного, гораздо проще, чем Аввакуму, занять в тексте «апостольскую» позицию, поскольку ему не приходится соединять в одном образе и рассказчика, и пример для подражания. Оговоримся, что выражение «апостольская позиция» в отношении Иннокентия-рассказчика в высшей степени условно. Речь идет в первую очередь о том, что в Записке автобиографический герой и герой, представляющий собой образец для подражания — это еще два разных персонажа, и в этом смысле обращение к образу автора в Житии Аввакума в сравнении с Запиской кажется значимым в плане выстраивания традиции, которая, по мнению некоторых исследователей⁵⁸, дала основу тем образцам древнерусской автобиографии, которые появились в XVII веке.

⁵⁷Герасимова Н. М. Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. СПб., 1993. С. 62–63.

⁵⁸См.: Демкова, Н. С. К вопросу об истоках автобиографического повествования в Житии Аввакума // ТОДРЛ. Т. 24. Л., 1969. С. 228–232; Крушельницкая Е. В. Автобиографизм и житие в древнерусской литературе СПб., 1996; Ранчин, А. М. Автобиографические повествования в русской литературе второй половины XVI–XVII вв. (Повесть Мартирия Зеленецкого, "Записка Елеазара Анзерского", жития Аввакума и Епифания) // Автопортрет славянина. М., 1999. С. 21–42.

ГЛАВА I. Записка о смерти Пафнутия Боровского — памятник древнерусской литературы XV века

1.1. Историко-литературный контекст

Вторая половина XV в. — крайне интересная эпоха в истории древнерусской литературы и книжности. Активно развивается русское летописание: к этому времени относятся великокняжеский летописный свод, составленный в 50-е гг. XV в. и Новгородско-Софийский летописный свод, также известный как свод 1448 г., по словам Я. С. Лурье, «первый в полном смысле слова общерусский свод, который ввел в летописание ряд развернутых рассказов о важнейших событиях отечественной истории»⁵⁹. Продолжается и ведение местного летописания: в 70-е гг. XV в. была составлена «последняя независимая новгородская летопись» — Строевский список Новгородской четвертой летописи, примерно тогда же сложился кирилло-белозерский свод, отразившийся в Ермолинской летописи и Сокращенных сводах конца XV в., в 80-е гг. XV в. был составлен ростовский свод — Типографская летопись. К концу XV — началу XVI в. относится и обширный свод всемирной истории — «Русский Хронограф»⁶⁰.

На вторую и третью четверть XV в. приходится творчество агиографа Пахомия Логофета, выходца из Сербии, который стилю «плетения словес» придал «официальный церковно-религиозный характер»⁶¹. Его перу принадлежит «Житие Кирилла Белозерского», но главное — новые редакции уже существовавших до него житий русских святых, составленные с целью «придать этим житиям бо́льшую риторичность, большее соответствие

⁵⁹ Лурье Я. С. Литература в период образования единого Русского государства. Элементы Возрождения в русской литературе. Середина XV—XVI век // История русской литературы. Т. 1. Л., 1980. С. 194.

⁶⁰ Лурье Я. С. Литература в период образования единого Русского государства... С. 194–195.

⁶¹ Дмитриев Л. А. Литература эпохи русского Предвозрождения. XIV — середина XV века // История русской литературы. Т. 1. Л., 1980. С. 162. О стиле «плетение словес» в древнерусской литературе см. также: Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. (Глава четвертая. Экспрессивно-эмоциональный стиль конца XIV-XV в. С. 72–92.)

жанровым канонам»⁶². Наряду с этим во вторую половину XV в. создаются и агиографические произведения, отступающие от этих канонов, — например, «Житие Михаила Клопского»⁶³.

Стоит отметить и интерес русских книжников XV в. к монашеско-аскетической литературе, хорошо прослеживающийся на примере истории рецепции Лествицы Иоанна Синайского. Он связан с проникшим на Русь с Балкан влиянием религиозного учения исихазма, как показывает репертуар монастырских библиотек конца XIV — нач. XV вв. Как писал Г. М. Прохоров, интерес к таким сочинениям, связанным с исихастской традицией, возрастает в конце XIV в. и после небольшого спада вновь проявляется уже в последней четверти XV и начале XVI в. в связи с влиянием сочинений преподобного Нила Сорского и возникновением заволжского (нестяжательского) движения⁶⁴.

Активное развитие агиографического жанра в литературе исследуемого периода, новые лингвистические и стилистические черты, расширяющие наши представления о канонической житийной схеме, связанные с так называемым «вторым южно-славянским влиянием» в русской средневековой культуре, внимание к деталям бытового характера, к отдельным эмоциональным проявлениям персонажей заставляют поставить вопрос о неоднозначности жанровых определений и о поэтике изучаемых текстов. Повествование в Записке ведется от первого лица, с точки зрения очевидца, бывшего в эти дни при старце почти неотлучно. Перед нами не развернутое житие, но лишь небольшой его фрагмент, относящийся к концу жизни святого, представленный Иннокентием в качестве документа. Эта особенность заставляет поставить вопрос о жанре данной Записки.

⁶² Дмитриев Л. А. Литература эпохи русского Предвозрождения

⁶³ Подробное исследование «Жития Михаила Клопского» см. в: Дмитриев Л. А. Повести о житии Михаила Клопского. М.; Л., 1958.

⁶⁴ Прохоров Г. М. «Лествица» Иоанна Синайского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 15. (С. 9–17).

2.2. Записка о смерти Пафнутия Боровского: особенности композиции

Сюжетная часть текста начинается с прогулки Пафнутия и Иннокентия, во время которой П. впервые произносит свое предсказание: «Нѣсть ми на се упражнения, понеже ино дѣло имамъ неотложно, по обѣде имамъ нужнѣе дѣло» [254]⁶⁵. Дело это — подготовка к грядущей, ожидаемой Пафнутием смерти, готовясь к которой, он соблюдает строжайший пост, избегает встреч с мирянами, в том числе, с княжескими посланниками, и дает братии последние наставления. Особенно выделяются два развернутых наставления. Первое наставление, относящееся к последнему понедельнику перед смертью Пафнутия, соответствует жанровой форме завещания-устава игумена монастыря и содержит краткий свод различных правил для братии, которые касаются главным образом соблюдения монастырских порядков. Второе наставление произнесено Пафнутием уже на следующий день, во вторник, но в присутствии одного только Иннокентия, хотя обращено было, очевидно, ко всей братии. Оба наставления относятся к самой напряженной части Записки — к последним двум дням перед днем смерти Пафнутия. При этом второе по сравнению с первым не выглядит как напрямую включенный в текст деловой документ. Здесь Пафнутий учит не соблюдению внешних монастырских правил и церковной обрядности, а заботе о душе. Второе наставление, которому предшествует похвала Богородице и сентенция о пренебрежении земной властью, завершается восклицанием, играющим роль ритмической и смысловой каденции для всего эпизода. Прочитаем часть эпизода, содержащую именно наставление, специально выделив завершающее восклицание:

«Сие убо поспѣшите: чисте живете, ни якоже при мнѣ точию, но велми паче по отшествии моем, со страхом и трепетом сдѣ спасение содѣловающе, да добрых ради ваших дѣлъ и азъ почию и по мнѣ пришедшей вселятся добрѣ, и по скончании

⁶⁵ Здесь и далее текст Записки цитируется по изданию: Рассказ о смерти Пафнутия Боровского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7. СПб., 1999. С. 256–284.

вашем покой обрящете, и кождо, в немже званъ бысть, в том да пребываетъ. Своихъ мѣрь, братие, не преходите, не полезно бо вамъ се, но и душевредно. Над немощными братьями чювством, или паче рещи, и обычаемъ не возноситея, но дълготръпите о нихъ, якоже своим удовом. **Ей, чада, поспѣшите добродѣтелями!**» [274–276]

Интересно, что повествование постепенно становится все более эмоционально напряженным по мере приближения эпизода, непосредственно описывающего смерть старца — ключевое событие Записки, на которое, по сути, приходится ее кульминация. Наибольшей выразительности эта напряженность достигает в описании плача монстырской братии при погребении Пафнутия:

«...аз же и ученикъ старцевъ, и инъ братъ, егоже множицею помянух, на лицах знаменія обносящемъ, паче же слезамъ лѣющимъ, множицею, и гласы испущахом со ученикомъ старцевѣмъ, не могуще терпѣти конечнаго разлучения, понеже солнцу зашедшу душъ наших преже единого часа всемирнаго солнца зашествия». [284]

Первое наставление, более формульное, интересно тем, что оно заканчивается предсказанием «мятежа» в монастыре:

«Но вѣм, яко по отшествии моем Пречистые монастырю будеть мятежникъ много, мню, душу мою смутити и въ братии мятежь сотвори. Но пречистая Царица мятежники утолить, и бурю мимо ведеть, и своему дому и в немъ живущей братии тишину подасть». [270–272]

Это предсказание сопровождается описанием удивления слушателей, которое поддерживает подобие интриги, созданной самим предсказанием. Однако интрига разрешается комментарием Иннокентия-автора, уже знающего о его правдивости.

Помимо того, что предсказания служат средством создания интриги, загадки, нужно отметить, что с ними связана и центральная тема Записки, тема смерти. На протяжении всего повествования Пафнутий не раз произносит «загадочные» речи, парафрастически предсказывая свою скорую

смерть. Вот пример одной из таких речей, которая сопровождается описанием недоумения Иннокентия, к которому эта речь адресована:

«”Нужу имам, ты не вѣси, понеже съуз хочеть раздрѣшиться”. Мнѣ же недоумѣющуся и понеже страхом объят бых о необычных его глаголѣхъ, не смѣях ничтоже рещи, и изыдох на неже мя дѣло посла». [256]

Другой пример «загадочной» речи Пафнутия, не понятой братией:

«...на всенощное пѣние с братиею готовяшеся, рече бо: “К тому прочее не мощно ми будеть напред свершити”. Мы же мнѣхом: изнеможения ради телеснаго сия глаголетъ, — послѣжде разумѣхомъ, яко отшествие свое назнаменаше намъ не явѣ, но яко да не оскорбит нас». [266]

Этот фрагмент интересен тем, что предсказание здесь сопровождается комментарием Иннокентия-персонажа, который объясняет странные речи старца «телесным изнеможением», а также появляется еще один комментарий, но он дан уже с ретроспективной точки зрения Иннокентия-рассказчика.

В Записке смерть представляется как событие, требующее тщательной, почти торжественной подготовки, событие не вызывающее страх, а обещающее «освобождение от уз», что неудивительно в контексте агиографической литературной традиции. Пафнутий же в изображении Иннокентия представляет собой пример благочестивой смерти: он проводит свои последние дни в молчании, посте и молитве. Через подробнейшее описание последних дней Пафнутия Иннокентий показывает образец поведения как для умирающего, так и для тех, кто его окружает, и, возможно, отчасти поэтому он так детально описывает не только действия Пафнутия, но и свои собственные, и действия братии рядом с Пафнутием.

Иннокентий дает нам многогранный образ старца, который не ограничивается представлением простого образца благочестия. Записка демонстрирует живые черты Пафнутия, замеченные всеми ее исследователями и проявившиеся главным образом, в его полных то

раздражения, то утомления, речах в адрес мирян — особенно князей, — которые посещают монастырь в последние дни жизни старца. В качестве примера приведем речь, обращенную старцем к Иннокентию, служившему на протяжении всего повествования посредником между Пафнутием и мирянами:

«Не даси же ми от мира сего ни единъ часъ отдохнуть. Не вѣси ли — 60 лѣтъ угажено миру и мирьскимъ челоувѣкомъ, княземъ и бояромъ: и въ срѣтенъе им сованося, и в бесѣдѣ съ ними маньячено, и вслѣдъ по них такоже сованося, а того и не вѣмъ, чесого ради? Нынѣ познах: никакая ми от всего того полза, но паче души испытание о всемъ. Господь паки своимъ милосердиемъ, не хотя бес покаяния смерти грѣшнику навести, дастъ мнѣ, грѣшному, 6 день покаяния ради, ино паки ты мнѣ на даешь покоя ни на единъ час, наводиши на мене миряне. Уже к тому и ис келия не имамъ изыти, да не стужаютъ ми». [276]

С другой стороны, Пафнутий предстает как источник нравоучительных сентенций, таких как, например, следующая:

«Истину вам глаголю — не разгнѣвите Единого, ничтоже вам успѣть гнѣвъ челоувѣчскый. Аще ли же Единого разгнѣвите, еже есть Христось, никтоже вам помощи может. А челоувекъ, аще и разгнѣвается, паки смирится». [266–268]

Привлекает внимание и такой эпизод, в котором Иннокентий дает старцу характеристику, связанную с описанием не только последних дней его жизни:

«Бесѣда же его вся проста, сладчѣ бесѣдоваше не токмо братиям, но и мирьскимъ и странным. Не по челоукоугодию, но по Божию закону вся глаголаше, паче же дѣлы творяше. Не устыдѣся никогдаже лица княжска или боярска, ни приносомъ богатыхъ умягчися когда, но сильнымъ крѣпко закону соблюдение глаголаше и заповѣдемъ Божиимъ. Простымъ же тако же бесѣдоваше, братию нарицаше. *Никтоже от бесѣды его изыде скорбенъ когда, многимъ же и сердечныя тайны бесѣдою отвързаше, они же отходяще, чюдящися, славляху Бога, прославляющаго своя угодники*». [268]

Описание воздействия беседы Пафнутия на посетителей очень напоминает рассказ о старце Зосиме, герое романа Ф. М. Достоевского

«Братья Карамазовы» (ч. 1, кн. 1, гл. 5):

«Про старца Зосиму говорили многие, что он, допуская к себе столь многие годы всех приходивших к нему исповедовать сердце свое и жаждавших от него совета и врачебного слова, до того много принял в душу свою откровений, сокрушений, сознаний, что под конец приобрел прозорливость уже столь тонкую, что с первого взгляда на лицо незнакомого, приходившего к нему, мог угадывать: с чем тот пришел, чего тому нужно и даже какого рода мучение терзает его совесть, и удивлял, смущал и почти пугал иногда пришедшего таким знанием тайны его, прежде чем тот молвил слово. Но при этом Алеша почти всегда замечал, что многие, почти все, входившие в первый раз к старцу на уединенную беседу, входили в страхе и беспокойстве, а выходили от него почти всегда светлыми и радостными, и самое мрачное лицо обращалось в счастливое»⁶⁶.

⁶⁶ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Л., 1976. Т. 14. С. 28.

ГЛАВА II. Записка о смерти Пафнутия Боровского в контексте агиографии

2.1. Записка в составе пространной редакции Жития Пафнутия Боровского

Обратимся к Житию Пафнутия Боровского. В 1899 г. А. П. Кадлубовский издал⁶⁷ его по списку, принадлежащему библиотеке Историко-Филологического Института Князя Безбородко в Нежине (ныне Нежинский государственный университет имени Николая Гоголя), куда рукопись поступила в составе фонда проф. С. П. Шевырева (№ 264, Торжественник за май, в четверку, полуустав XVII в.)⁶⁸. А. П. Кадлубовский по почерку датирует список концом XVI–XVII в.⁶⁹ Судя по всему, текст рукописи издается без изменений по одному списку (в любом случае, исследователь не ставит себе задачу отметить разночтения между известными списками). Рукопись относится к разряду Торжественников и содержит жития святых на май⁷⁰.

А. П. Кадлубовский пишет о трех типах списков Жития: 1) отдельная редакция, включающая вставные повести, преимущественно, по Кадлубовскому, «легендарного» содержания⁷¹ (имеются в виду «Повести отца Пафнутия» и рассказ «О убиении богобоязлива мужа», включенные также в Волоколамский патерик⁷²); 2) редакция Великих Миней Четьих (здесь отсутствуют вставные повести, но включены тирады, представляющие «риторическое вступление»); 3) краткий вид Жития (в пример исследователь

⁶⁷ Кадлубовский А. П. Житие преподобного Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным // Сб. Ист.-филол. о-ва при Ин-те кн. Безбородко в Нежине. Нежин, 1899, т. 2. С. 99–149

⁶⁸ Сперанский М. Н. Описание библиотеки историко-филологического института князя Безбородко в Нежине. М., 1900. С. 63–64.

⁶⁹ Кадлубовский А. П. Указ. соч. С. 113.

⁷⁰ Кадлубовский А. П. Там же.

⁷¹ Кадлубовский А. П. Там же. С. 107.

⁷² Лурье Я. С. Вассиан Санин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 125.

приводит рукописи ГИМ Синод. собр. № 941 (XVI–нач. XVII вв.)⁷³; собр. Оболенского № 855; собр. Ундольского № 586). Сегодня пишут о двух редакциях Жития, однако о подробном текстологическом исследовании сведений у нас пока нет⁷⁴.

Рассказ «О преставлении святаго» в списке Жития, опубликованном А. П. Кадлубовским, занимает 13 листов в четверку — л. 54 об. – л. 67 об.

Несмотря на частые случаи включения Вассианом точных цитат из Записки, о полном следовании Жития за сочинением Иннокентия мы говорить не можем. Так, в Житии значительно уменьшается число персонажей: имена монахов почти не называются, из «посетителей» упоминаются отдельно только великий князь Иван Васильевич, его сын, «великая княгиня», «мать великого князя» и митрополит Геронтий. Вместе с персонажами из Жития совершенно устраняются и некоторые темы. В Записке Пафнутий не велит принимать посланника от Ивана III, так как не боится прогневить земных правителей, для него гораздо важнее служение Богу. Вместе с князем Михаилом Можайским исчезает и тема княжеских распрей. Иннокентий пишет о приезде к старцу посланников от князя Михаила, желавшего получить благословение для себя и своего сына. Пафнутий же отказывается и заочно «отчитывает» князя за неподобающее поведение:

«Дивлюся князю, съ чѣм присылаеть — “Сына моего благослови, князя Ивана”, а князь Василей ему не сынъ ли? Самъ на ся раздѣлися. Богъ вѣсть, гдѣ имат обрѣсти миръ и благословение!» [264].

Знаменательно на этом фоне, что в Житии этого эпизода мы не находим, как и вообще каких-либо упоминаний князя Михаила. С одной стороны, невключение образа князя Михаила в Житие можно было бы объяснить историческими причинами, поскольку после событий Записки

⁷³ Протасьева Т. Н. Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева. Ч. II. М., 1973. С. 68.

⁷⁴ Лурье Я. С. Вассиан Санин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 125.

Иван III вынуждает князя Михаила заключить невыгодный для последнего договор и отречься от своего сына Василия, благодаря чему в итоге присоединяет земли Верейского княжества к Московскому⁷⁵. Однако возможно и другое объяснение: эпизод, который был бы органичен для летописного повествования, легко входит в текст периферийной жанровой формы, значительно более свободной, чем строго регламентированное житие.

В целом сокращение числа персонажей отвечает логике централизации повествования в Житии вокруг фигуры Пафнутия. Примечательно, что в Записке столь единого центра не наблюдается, что связано, с одной стороны, с присутствием в Записке второго равноправного центрального персонажа, Иннокентия, а с другой, децентрализация повествования поддерживается его преимущественным следованием хронологическому принципу. Так, например, новая информация чаще всего вводится Иннокентием при помощи конструкции с союзом «егда», который встречается в Записке около 48 раз. Приведем несколько примеров таких конструкций:

- «Егда же 6-му часу скончавшюся...» [256]
- «Егда же приспѣ вечерни время...» [256]
- «Егда же бысть день, пятку сущу...» [256]

Описание утра последовательно сменяется описанием дня, а то в свою очередь сменяется описанием ночи, за которым вновь следует описание утра следующего дня и так далее на протяжении всего повествования. Поэтому мы с легкостью можем определить, не просто к какому дню, но и к какому времени суток относится тот или иной фрагмент Записки. Нельзя сказать, что

⁷⁵ «...Вышгород и звенигородские волости верейский князь добровольно будто бы, как значится в договоре, уступил Ивану III вскоре по занятии последним великокняжеского стола. Единственный наследник Михаила, Василий Удалый, в 1484 г. вынужден был бежать в Литву, а Михаила великий князь рядом договоров обязал отписать в своей духовной удел свой на него, великого князя. Михаил скончался в 1486 г.». (Экземплярский А. В. Верейское княжество // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1892. Т. VI. С. 22)

Записка совсем не отступает от линейного времени, но и эти отступления настолько небольшие, что не могут нарушить этот основной принцип.

Большее внимание уделено в Записке личности, характеру Пафнутия, взаимоотношениям личности и окружающего мира. Пафнутий в Записке не единожды жалуется на суетность всей его прошедшей жизни и на то, что мир, по всей видимости, отказывается оставить его в покое. В Житии же образ Пафнутия сводится к набору характеристик благочестивого игумена, о чем свидетельствует в том числе устранение «живых» его реплик за счет перевода прямой речи в косвенную и расширение «этикетных» (так, например, житийный Пафнутий чаще произносит обширные молитвы). Так, в следующем примере гневная речь Пафнутия в адрес Иннокентия, присутствующая в Записке, устранена из текста Жития, а вместе с ней устраняются и переживания Иннокентия по поводу несправедливого обвинения. При этом в уста Пафнутия в Житии вложена молитва Богородице, отсутствующая в Записке (молитва выделена курсивом):

Записка	Житие
<p>«Егда же услыша старецъ приход их <посланников — С. М.>, что, стояще, ожидаху его, тогда и, не хотя, паки обратися, паче же оскорбися, понеже възбраниша ему къ церкви шествие. Таже отпусти братию ити в соборъ, сам же сѣде в сѣнех. Старецъ же глаголаше: «Никтоже ми сие сотвори, точию Инокентей, тому се повелѣвшу». Азъ же и рещи не смѣяхъ, что о семъ неповинень есмь». [278]</p>	<p>«и егда хотяше изыти на литургию, и возвестиша ему посланных к нему от самодержца, и от сына его. и от великия княгини и матери великаго князя. и от митрополита геронтия. свтыи же яко услышав посланных пришествие. и не хотя возвратися в келию. и зело оскорбися о сем. яко их пришествие възбрани ему к церкви шествие. <i>и возрев на икону пречистыя образа глаголаше. о владычице богородице что ради стужают ми человеци сии. яко в последнии сии день лишихся божественныя таинныя службы.</i> отпустив же братию к литургии. и един оста в кЕлии, и утвердив двери келия, да никтоже внидет от посланных к нему».⁷⁶</p>

⁷⁶ Кадлубовский А. П. Указ. соч. С. 145.

Для Жития можно отметить и меньшее по сравнению с Запиской включение бытовых деталей. Так, в Житии отсутствует эпизод с подарком Иннокентию, который в Записке играет важную роль. В среду, в присутствии всей братии, Пафнутий отдает Иннокентию присланный ему когда-то на поминанье «сосуд меда» со следующими словами:

«Возми себѣ, благословляю тя, понеже нужу мою исполняль еси» [274].

Сразу за этим Иннокентий описывает свою реакцию на внезапный жест старца:

«Мнѣ же о сем много почюдившуся, что мене, грѣшнаго, и в таковѣй немощи благословения своего сподоби» [274].

Примечательно, что сцена с «благословением» Иннокентия приходится на своеобразную кульминацию Записки — это среда перед смертью Пафнутия, когда он сначала при всей братии предсказывает, что среди них будут те, кто порадует его смерти, что вписывается в ряд его предсказаний о будущем «мятеже» в обители: «Господи вседръжителю, ты вѣси вся, испытай сердца и помыслы! Аще кто поскорбит мене ради грѣшнаго, въздажь ему, Господи, сторицею в се время и въ будущий вѣкъ живот вѣчный. Аще ли кто порадуется о моей смерти, грѣшна человека, не постави ему, Господи, грѣха». Зреть бо сия обоя въ братии» [274].

Еще раньше, в понедельник, Пафнутий «диктует» Иннокентию свое завещание.

Весь эпизод наполнен указаниями на особую значимость Иннокентия по сравнению с другими учениками Пафнутия. В связи с этим новое значение приобретает самоуничижительная формула, которой Иннокентий предваряет рассказ о подарке: «Отци и братие! Да никтоже ми зазрит, понеже множицею себе именую. Увы моему окааньству! Аще ли себе умлѣю, вся имам ложна писати» [274]. Иннокентий осознанно включает эпизод, характеризующий не столько

Пафнутия (хотя и его тоже, так как здесь Пафнутий предстает как благодарный наставник), сколько свою собственную роль в происходящем⁷⁷.

Все это отвечает общей тенденции к децентрализации повествования в Записке, что особенно заметно на фоне Жития. Если в Житии повествование естественно выстраивается вокруг фигуры Пафнутия, то в Записке наблюдается нечто совсем иное: хронологическое повествование, обилие сведений о монастырских обычаях, закрепление точки зрения за Иннокентием (в сущности, мы действительно смотрим на происходящее его глазами) — все это не позволяет говорить о каком-то едином центре повествования.

В заключение, хочется отметить, что во многих культурах мед выступает в качестве символа высшей мудрости и, вместе с тем, искусства слова (ср. скандинавские мифы об обретении Одином меда поэзии)⁷⁸. С этим представлением связана распространенная в древнерусской письменности метафора, которая лежит в основе «Пчелы» — византийского сборника изречений, переведенного на Руси в конце XII века⁷⁹, уподобляющая труд писателя, собирающего мудрость от многих книг, работе пчелы и отражающая реальную практику составления древнерусскими книжниками выписок, которые включались ими потом и в оригинальные произведения⁸⁰. Можно предположить, что, передавая Иннокентию мед, Пафнутий благословляет Иннокентия на писательский труд, а именно на описание последних дней самого Пафнутия. Таким образом, через символизацию бытовой детали формируется подтекст, наполняющий повествование

⁷⁷ Примечателен перевод фразы «Таже братию со многым обрадованием отпусти...», данный в издании БЛДР: «Потом братию со многими *подарками* <курсив мой — С. М.> отпустил...». Получается, Иннокентий пишет о подарках, с которыми уходит братия, но сам процесс «дарения» не описывает, в отличие от благословения, которое ему дает Пафнутий.

⁷⁸ Иванов В. В., Топоров В. Н. Пчела // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 355.

⁷⁹ Творогов О. В. Пчела // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Ч. 1. Л., 1988. С. 384.

⁸⁰ Буланин Д. М. О некоторых принципах работы древнерусских книжников // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 11.

Иннокентия сакральным смыслом и представляющий его уже не как простую фиксацию событий.

О соотношении Жития и Записки пишет и З. Трестерова. Так, она отмечает пышность и великолепие языка, связывая их с тем, что Житие было написано как панегирик в условиях необходимости прославления московских князей и собственно московских святых⁸¹.

В связи с этим можно, вероятно, объяснить еще одно расхождение между текстом Записки и Жития. В следующем фрагменте, который не переносится в Житие, Иннокентий вводит атрибутированную цитату из Лествицы Иоанна Синайского⁸²: «“Ядите, а я съ вами, понеже добра суть”, — видящим, *яко бы реци по Лѣствичнику, чрѣвообъястна себе показоваше*». [268]

Цитата вводится в речь повествователя для описания мотивов Пафнутия, скрытых от простого наблюдателя, неслучайно. Цитирование здесь книги морально-аскетических поучений встраивает образ Пафнутия в определенную ценностную парадигму. Пафнутий в Записке пренебрегает влиянием власть имущих и заботится лишь о жизни вечной, о служении Богу. Совсем иная ситуация наблюдается в Житии. Житие было составлено Вассианом Саниным, братом и соратником Иосифа Волоцкого, поэтому неудивительно, что Пафнутий здесь предстает в образе влиятельного игумена, близкого к окружению великого князя (знаменательно также и то, что из всех посетителей отдельно называются только великий князь Иван Васильевич, его сын, «великая княгиня», «мать великого князя» и митрополит Геронтий).

2.2. Житийная топика в Записке о смерти Пафнутия Боровского

«Житийность» Записки не ограничивается ее функциональной принадлежностью к агиографическим жанрам, а именно тем, что она

⁸¹ Трестерова З. «Чудо» древнерусской литературы: К языку и стилю "Рассказа о смерти Пафнутия Боровского", памятника 1477–1478 гг.) // *Československa rusistika*. Roč. 33, č. 2. 1988. С. 66.

⁸² Дмитриев Л. А. Рассказ о смерти Пафнутия Боровского (комментарии) // БЛДР. СПб., 1999. Т. 7. С. 521.

послужила источником для жития святого, но распространяется и на поэтику. Часто отмечаемые исследователями индивидуальные, реалистические черты Записки в действительности уравниваются элементами, свидетельствующими об ориентации Иннокентия на житийный канон, что особенно заметно при обращении к уровню топики.

Литературоведческое понятие топоса, введенное Э. Р. Курциусом в книге «Европейская культура и латинское средневековье» (1948)⁸³, активно разрабатывалось на самом различном материале, и в том числе, что для нас особенно важно, на материале древнерусской литературы⁸⁴. В нашей работе мы будем придерживаться следующего рабочего определения, предложенного Т. Р. Руди:

«...топосом может быть любой повторяющийся элемент текста, закрепленный за определенным местом сюжетной схемы, — будь то устойчивая литературная формула, цитата, образ, мотив, сюжет или идея. Таким образом, я понимаю термин “топос” как обобщающее, родовое понятие, включающее в себя все те терминологические варианты, которые использовались в науке для обозначения родственных явлений до него: “типические черты”, “общие места”, клише, повторяющиеся мотивы, устойчивые (трафаретные) литературные формулы и т. д.»⁸⁵

В нашем дальнейшем изложении мы будем опираться главным образом на выявленную Т. Р. Руди незамкнутую систему топосов, типичных для древнерусских монашеских житий и постараемся показать, как

⁸³ Махов А. Е. Топос // Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. С. 1076.

⁸⁴ См.: Лихачев Д. С. Литературный этикет Древней Руси: (К проблеме изучения) // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 5–16; Творогов О. В. Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 29–40; Панченко А. М. Топика и культурная дистанция // Историческая поэтика: Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 236–250. Среди работ последних лет особенное внимание привлекают исследования, разрабатывающие проблему житийной топики: Конявская Е. Л. Проблема общих мест в древнеславянских литературах (на материале агиографии) // Ruthenica. Київ, 2004. С. 80–92; Руди Т. Р. 1) О композиции и топике «Жития Юлиании Лазаревской» // ТОДРЛ, СПб., 1997. Т. 50. С. 133–143; 2) Топика русских житий: (Вопросы типологии) Русская агиография, СПб., 2005. Т. 1. С. 59–101; 3) О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 431–500; 4) Преподобный и юродивый (о житийной топике и типологии святости) // Книга и литература в культурном пространстве эпох (XI–XX века). Новосибирск, 2011. С. 499–513; 5) «Живые мертвецы» древнерусских житий (из истории агиографической топики) // Текст и традиция: Альманах. Т. 4. СПб., 2016., С. 7–18.

⁸⁵ Руди Т. Р. О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 432.

проанализированные и включенные исследовательницей в «условную схему традиционного монашеского жития»⁸⁶ повторяющиеся элементы реализуются в Записке о смерти Пафнутия Боровского.

Естественно, в силу своей жанровой специфики Записка дает далеко не весь набор отмеченных мотивов, характерных для типичного монашеского жития (так записка о последних днях преподобного, конечно, не предполагает описания детства подвижника, его ухода из родительского дома и т. п.). Тем не менее, представляется важным анализ житийной топики в составе Записки, поскольку без такого анализа невозможно полное понимание особенностей ее поэтики. Вкрапление знаков книжной традиции может говорить о сложной жанровой природе текста: Иннокентий как будто пытается прославить своего учителя как святого в жанре, деловая функция которого — быть вспомогательным материалом при написании жития.

Важное место в Записке занимает группа топосов, которые Т. Р. Руди выделяет как присущие исключительно житиям основателей монастырей. Один из них — «мотив отеческой любви игумена к братии»⁸⁷. Впервые подобие реализации этого мотива возникает в начале Записки, в составе обширной этикетной формулы, предшествующей собственно повествованию:

«Не вѣмъ, како получивши сожителство такова мужа, и многымъ лѣтомъ единокровенъ быти, и толика учения его насладитися, и любви его со многымъ изобильствомъ воспріяти, аще и дерзостно ми есть рещи, якоже ин никтоже».
[254]

Этот фрагмент интересен еще и тем, что Иннокентий, прославляя Пафнутия, как будто с самого начала отмечает и свое особое положение при старце — положение любимого ученика, который много лет жил со старцем под одной крышей, прислушивался к его поучениям и «любовь воспріал в изобилии, как никто другой».

⁸⁶ Там же. С. 433

⁸⁷ Руди Т. Р. О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 491

В отличие от предыдущего фрагмента, в следующих примерах появляется формальный элемент, связанный с темой *отеческой* любви — обращение «чада»:

- «Ей, *чада*, поспѣшите добродѣтелями!». [276]
- «Таже братии подоваше, глаголя: “Пийти чашю сию, *чада*, пийти аки послѣднее благословение, аз бо к сему не еще от сея пию или вкушу». [274]

Во втором примере мотив осложняется евангельской реминисценцией, отсылающей к эпизоду Тайной вечери. Этот факт упомянут М.К. Кузьминой⁸⁸, поэтому нет необходимости подробно на нем останавливаться. Отметим лишь, что эпизод Записки, содержащий эту реминисценцию, восстанавливает, не прибегая к прямому точному цитированию, основные элементы евангельского повествования о Тайной вечере, появляющиеся и у Матфея, и у Марка, и у Луки: предсказание грядущего предательства (Пафнутий намекает своей молитвой, что в монастыре есть люди, которых его смерть обрадует), скорбь братии по поводу предсказанного, предложение испить из одной *чаши* и предсказание своей скорой смерти («аз бо к сему не еще от сея пию или вкушу» [274]). Приведем для сравнения соответствующий фрагмент Записки вместе с параллельным фрагментом Евангелия от Матфея:

Записка	Мф. 26:20-29
<p>Егда же бысть въ кѣльи, таже ставъ в сѣнех, братии со обою страну стоящим, възрѣ душевным оком на братию, а чювьственным на образ Владычень и пречистые Богоматере, двѣ святѣи иконѣ имѣа, таже исполни очи слез, въздохнувъ, глаголаше. Молитва: «Господи вседръжителю, ты вѣси вся, испытай сердца и помыслы! Аще кто поскорбит мене ради грѣшнаго, въздажь ему, Господи, сторицею в се время и въ будущий вѣкъ живот вѣчный. Аще ли кто порадуется о моей смерти, грѣшна человека, не постави ему, Господи, грѣха». Зреть бо сия обоя въ братии. Мы же,</p>	<p>Когда же настал вечер, Он возлег с двенадцатью учениками; и когда они ели, сказал: истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня. Они весьма опечалились и начали говорить Ему, каждый из них: не я ли, Господи? Он же сказал в ответ: опустивший со Мною руку в блюдо, этот предаст Меня; впрочем, Сын Человеческий идет, как писано о Нем, но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы этому человеку не родиться. При сем и Иуда, предающий Его, сказал:</p>

⁸⁸ Кузьмина М. К. Библийские цитаты в Сказании инока Иннокентия о смерти Пафнутия Боровского и их функции // Проблемы исторической поэтики. № 12, 2014. С. 67.

<p>слышаще сия, ужасохомя — каждо свою съвѣсть въ себѣ судию имать, паче же азъ окаанный! Сия изыглаголавъ, таже ж повелѣ себе въ кѣлюю въвести. Паки начать утѣшительна словеса глаголати братии и радостнымъ лицемъ, яко же забыти нам прежереченных глаголь, комуждо по своей совѣсти, яко же прежде рѣх, себѣ зазрѣвшу. Глаголаше бо не ощущати выше силы болѣзни. Мы же, сия видяще, мнѣхом — хочет легчае ему быти. Братия же понуждаху его и пици причаститися, старецъ же не хотяше, токмо мало вкушаше нужа ради сыты, яко же множицею прежде рѣх. Таже братии подоваше, глаголя: «Пийти чашю сию, чада, пийти аки послѣднее благословение, аз бо к сему не еще от сея пию или вкушу». И еще к сему многа утѣшительна словеса изыглагола, таже възлеже на обычномъ своемъ мѣстѣ, на немже и к Господу по едином дни отъиде. [272–274]</p>	<p>не я ли, Равви? Иисус говорит ему: ты сказал. И когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов. Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего.</p>
--	---

К мотиву отеческой любви примыкает рассмотренный Т. Р. Руди «мотив “плача великого” братии о преставлении их игумена»⁸⁹. В Записке реализация этого мотива следует сразу за описанием самого момента смерти старца. Приведем полностью соответствующий фрагмент Записки:

«В той час предсташа священници и братия дверемъ келии старца, хотяще увѣдѣти, что бысть старьцу. Нам же к тому таити не можемъ, аз же и ученикъ старцевъ, и инъ братъ, егоже множицею помянух, на лицах знаменія обносящемъ, паче же слезамъ лѣющимъ, множицею, и гласы испущахом со ученикомъ старцевѣмъ, не могуще терпѣти конечнаго разлучения, понеже солнцу зашедшу душъ наших прежде единого часа всемирнаго солнца зашествия. Тогда же братия сотвориша над нимъ плачь велик, и тако возьмѣше его, несоша въ ветхую церковь, понеже вечеру сущу, не возмогохом того погребению предати». [284]

В этом фрагменте особенное внимание привлекает своеобразное включение метафоры «смерть–закат солнца», связанной, по В. П.

⁸⁹ Руди Т. Р. Указ. соч. С. 496.

Адриановой-Перетц, с фольклорной символикой⁹⁰. Эта метафора демонстрирует сплетение документальности и литературности, проходящее через весь текст: так, здесь метафора актуализируется параллельным указанием на действительный заход солнца.

Описание непосредственного момента смерти Пафнутия в Записке содержит еще один важный элемент, присущий, по Т. Р. Руди, именно житиям основателей монастырей. Исследовательница выделяет особые формулы при описании преставления святого, среди которых — «последнее слово игумена»⁹¹, которое содержит традиционное для всех житий воспроизведение восклицания распятого Христа «в руцѣ твои, Господи, предаю дух мой» (Лк. 23: 46). В Записке, однако, этот топос реализуется в речи повествователя, а не как слова самого игумена:

«Он же рече ми: “Воздохну старецъ”. Мнѣ же зрящу паки легко отдохну, помалѣ третицею, понеже трети дохновении предасть святую свою душу в руцѣ Божии, его же изъмлади възлюби». [284]

Отметим, что здесь присутствует и мотив любви к богу, присущей святому с самого детства («его же изъмлади възлюби»), а также мотив трех последних вздохов старца, встречающийся и в списке пространной редакции Жития Пафнутия Боровского, опубликованном А. П. Кадлубовским⁹², и включенный, по замечанию Н. В. Савельевой, в краткую редакцию Жития Пафнутия Боровского, которая читается только в списках Великих Четых Миней⁹³.

Другая группа мотивов, но уже не специфическая для житий основателей монастырей, а присущая, по Т. Р. Руди, житиям преподобных вообще, связана с «темой аскетических подвигов святого»⁹⁴, причем «наиболее устойчивыми элементами топики здесь являются мотивы,

⁹⁰ Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947. С. 21–24.

⁹¹ Руди Т. Р. Указ. соч. С. 494.

⁹² Кадлубовский А. П. Указ. соч. С. 147.

⁹³ Савельева Н. В. Память преподобного игумена Пафнутия: Комментарии // БЛДР. СПб., 2003. Т. 12. С. 572.

⁹⁴ Т. Р. Руди. Указ. соч. С. 477.

формулы и цитаты, содержащие идею противопоставления души (или духа) и тела»⁹⁵.

Одним из описанных Т. Р. Руди элементов, связанных с этой темой, является описание краткого сна святого, который проводится сидя или стоя, или указание на отсутствие сна⁹⁶. Этот мотив, причем в разных вариантах, реализуется в Записке по меньшей мере пять раз: при описании ночи, следующей за первым четвергом, при описании ночей на понедельник, среду и последний четверг, а также в небольшом отступлении, посвященном времени, которое предшествовало событиям Записки.

Остановимся подробнее на последнем упомянутом нами варианте реализации этого мотива, который содержит ритмизованную формулу (в примере она выделена курсивом):

«Обычай же бѣ старцу никогдаже по павечернѣмъ правилѣ свѣщѣ или свѣтилнику горѣти, но всегда в нощи молитву творяше, множицею же сѣдя усыпаше, *вервицу в руках держаше, Иисусову молитву глаголаше*». [262]

Формула вторично появляется с небольшими изменениями в конце Записки при описании ночи, предшествовавшей последнему четвергу — дню смерти Пафнутия:

«Старецъ же к тому не уже на се понуди мя, понеже всю ночь пребысть без сна, псалмы Давыдовы гранесловяше, таже Иисусову молитву глаголаше. Се же бѣ ему обычай многолѣтний: по всяком правилѣ *никогдаже Иисусову молитву не оставляше, вервицу в руках держаше*». [278]

К теме аскетических подвигов примыкает и топос, описываемый Т. Р. Руди так: «Святой не любит богатых одежд, всегда ходя в “худых” (или заплатаанных, “многошвенных”, нищенских, ветхих, рваных и т. д.) ризах»⁹⁷. Топос, по замечанию исследовательницы, восходит к византийской агиографии, появляясь, в частности, в Житии Саввы Освященного⁹⁸. В

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же. С. 479.

⁹⁷ Там же. С. 474.

⁹⁸ Там же.

Записке топос реализуется всего единожды:

«Пища же его бѣ всегда братнее угожение, сам же всегда худѣйшая избираше. Не токмо о пищи, но и келейное устройство вся непотребна. *Еще же и ризы его, мантия, ряска, овчая кожа, сандалия ни единому от просящих потребна быша*». [268]

Мотив ветхих риз соединяется здесь с другим мотивом, связанным с пренебрежением к телесному, — с мотивом отказа от пищи, который в свою очередь приобретает характер постоянства, описывается как привычка, хотя первоначально мотивировался исключительно необходимостью поста перед причастием.

Мотив отказа от пищи реализуется в Записке особенно часто, причем почти каждое указание на соблюдение Пафнутием поста осложняется дополнительными деталями и мотивами.

Так, в следующем фрагменте отказ от пищи сопровождается указанием на болезнь старца, с начала которой он «ничтоже вкуси»:

«Ничто же о пищи рече, точю повелѣ ми сыты, мало воды сладчае, дати себѣ жажди ради. Отнелиже разболѣся, ничто вкуси». [258]

Интересно, что здесь повествование ведется с точки зрения Иннокентия-персонажа, еще не знающего о скорой смерти старца, а потому можно предположить, что отказ старца от пищи связывается пока просто с болезнью. В следующем же примере в виде краткого дидактического изречения в текст прямо включается тема смерти и подготовки к ней:

«Егда же бысть в кѣлии, аз же уготовах ему малы потребы, еда како вкусити восхошет. Отнелиже разболѣся, ничтоже вкуси, развѣ воды мало медом услажены, едва познаватися сытѣ, меду же кислого или квасу никакоже вкуси. Мнѣ же понужающу вкусити немощи ради, старецъ же рече ми: “Не токмо не полезно есть, но и пагубно пианому умрети”». [262]

Здесь мотив отказа от пищи конкретизируется рядом бытовых деталей: Пафнутий позволяет себе только мед, разбавленный водой, отказываясь от кваса и забродившего меда. Эти детали наполняют завершающую фрагмент

речь Пафнутия практическим смыслом, превращая его наставление в рекомендацию о том, как именно должен поститься умирающий.

Следующий эпизод перекликается с одним из описанных выше, так как здесь вновь повествование ведется с точки зрения Иннокентия-персонажа, чей кругозор ограничен ситуацией, в которой тот находится. Сначала Иннокентий удивляется «забывчивости» Пафнутия, который не торопится причащаться, несмотря на болезнь:

«Обычай же бѣ старцу: егда кто от братии в немощь впаде, тогда старецъ прихожаше к брату и воспоминаше ему послѣднее покаание и святых даровъ причащение. О себѣ же ничтоже о сих глаголаше, нам же дивящимся, еда како в забвение приде о сихъ старецъ». [260]

Позже старец открывает, что, оказывается, он с самого начала своей болезни придерживался поста, чтобы иметь возможность причаститься:

«...старецъ же повелѣ ему мед лучший всегда взимати на трапезу, рекъ сице: “Братиа да пьютъ, после мене миряне то попиютъ”. Аз же рѣх ему: “Днесъ и сам вкуси, понеже субота есть, еще же Пятдесятница”. Старецъ же ми рече: “И азъ вѣмъ, что субота и 50-ница, но писано въ правилехъ: ‘Аще и велика нужда будет, ино три дни попоститися болящему причащения ради святых тайнъ’. Мене же видиши немощна суца. Аще Господь сподобит и пречистая Богомати, заутра хоцю причаститися святым тайнамъ”». [262]

Это откровение вызывает удивление у Иннокентия:

Мы же почюдихомся великому его опасению: преже помышляхом, якоже напреді рекох, еда како в забвение приде о сихъ старецъ, а онъ отнелиже разболѣся, от того часа посту прилежаше, а нам ничтоже о сихъ яви». [264]

Таким образом, мотивировка действия (отказа от пищи) задерживается для создания интриги. В рассмотренном эпизоде «странное» поведение Пафнутия наконец объяснено, а множественные указания на отказ старца от пищи обретают новый смысл, становясь напрямую связанными с темой аскезы.

Далее мотив отказа от пищи вводится в более широкий контекст.

Иннокентий выводит повествование за пределы семи дней, предшествующих смерти Пафнутия, чтобы описать соблюдение поста как обычное для старца действие:

«Се же ему обычай бяше многолѣтний: егда хотяше причаститися святым тайнамъ, тогда всю неделю пребываше молча не токмо от мирян, но и с братьею не глаголаше и о нужных вещехъ, ни живущему с ним в кѣльи что глаголаше. **Постъ же ему всегда обыченъ бѣше**». [264]

Этот момент важен, поскольку он свидетельствует о намерении Иннокентия показать Пафнутия как праведника не только в смерти, но и в жизни — установка, напоминающая цель составления жития. Хотя очевидно, что целью Иннокентия не было составление жития, можно все же заключить, что некоторые элементы житийного повествования в Записке присутствуют.

Следующий эпизод выводит тему аскетического подвига на новый уровень. Очередное описание отказа Пафнутия от пищи сопровождается мотивом божественной благодати:

От пищи же ничтоже вкушааше: питаем бо бѣ Божию благодатию. [268]

Это вторит появляющейся в прологе к Записке формуле «Божий человекъ выше наша похвалы» [254], и восходящей к Библии:

- «...ему и похвала не от людей, но от Бога». (Рим. 2: 29)
- «Ты же, человек Божий, убегай сего, а преуспевай в правде, благочестии, вере, любви, терпении, кротости». (1Тим. 6: 11)
- «...да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен». (2Тим. 3: 17)

В этом стоит видеть не цитату в полном смысле слова, а, по выражению М. Гардзанини, «общее использование библейско-литургического языка, из которого соткана в целом книжность»⁹⁹. Однако нужно отметить, что представленная формула появляется в маркированной позиции начала текста, в составе этикетной формулы, предшествующей началу повествовательной части Записки:

⁹⁹ Гардзанини М. Библейские цитаты в церковнославянской книжности. М., 2014. С. 189.

«Възмагающу мя Господу Иисусу Христу и того свѣту, всенепорочнѣй Матери и угодника ея, о нем же мнѣ нынѣ слово. Аз же, окаанный, что имам рещи? Невѣжда сый и грубъ, паче грѣховъ исполненъ. Исповѣдати хошу о тацѣм свѣтилѣ, святѣмъ и велицѣмъ отци нашемъ Пафнутии, аще и не достоинъ есмь отъ начала житиа его сповѣдати, ниже паки онъ требуаше сия отъ мене, *понеже Божий человекъ выше нашей похвалы*; но души своей на въспоминание, паче же — на обличение, да не реку — на осужение. Не вѣмъ, како получивши сожителство такова мужа, и многимъ лѣтомъ единокровенъ быти, и толика учения его насладитися, и любви его со многимъ изобильствомъ воспрियाи, аще и дерзостно ми есть рещи, якоже ин никтоже». [254]

Это позволяет предположить, что формула «Божий человекъ выше нашей похвалы» выполняет в Записке функцию тематического ключа. Термин «тематический ключ» был введен Р. Пиккио для описания композиционного приема, цель которого — «связать буквальный и духовный смысл произведения»¹⁰⁰. По Р. Пиккио, тематическими ключами могут быть не только прямые цитаты из Св. Писания, но и «косвенные отсылки к священным текстам»¹⁰¹, появляющиеся в маркированной позиции — «в начале *expositio*, то есть либо в первых строках текста, либо непосредственно после введения, если таковое имеется»¹⁰². «Благодаря этим маркерам читатель мог найти ключевые слова, которые помогали ему обнаружить скрытое значение исторических и собственно художественных произведений православной славянской литературы. <...> Тема, заявленная в начале, могла развиваться в лейтмотив, управляющий семантической системой произведения»¹⁰³.

Использование формулы «Божий человек» в маркированной позиции задает тон всему дальнейшему повествованию, в котором поведение Пафнутия описывается как поведение святого, аскета, поведение,

¹⁰⁰ Пиккио Р. Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства / Пер. с англ. О. Беловой // Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa*. Литература и язык. М., 2003. С. 437.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же.

представляющее пример духовного восхождения. В свою очередь, мотив духовного восхождения представляется одним из ключевых элементов смысловой организации изучаемого произведения. Показательно поэтому включение в повествование эксплицированной цитаты из Лествицы Иоанна Синайского, маркированной разграничительным сигналом¹⁰⁴ — указанием имени автора:

«Аще и повелить что устроити на вѣкушение, егда же принесена будутъ, тогда сладѣ похваляше и глаголаше братии: «Ядите, а я съ вами, понеже добра суть», — видяцимъ, яко бы реци по Лѣствичнику, чрѣвообъястна себе показоваше». [268]

Хотя нам не удалось установить подлинность цитаты, само упоминание Лествицы показательно. Лествица Иоанна Синайского — пример монашеской аскетической литературы VI–VII вв.¹⁰⁵ В основе Лествицы лежит образ лестницы морального восхождения, отраженный не только в ее названии, но и на уровне внешней композиции: Лествица разделена на 30 «степеней», 23 из которых посвящены грехам, в то время как остальные 7 — добродетелям¹⁰⁶. В Лествице иноческая жизнь изображена как «путь непрерывного и трудного восхождения по лестнице духовного самосовершенствования. Это восхождение представляет собой процесс борьбы с собственными страстями и пороками, процесс духовного очищения, причем главную помощь инок находит в постоянной мысли о смерти»¹⁰⁷. Обращение Иннокентия к авторитету Лествицы, которая «всегда была настольной книгой для иноков, живущих в общежитии»¹⁰⁸, не может быть случайным — оно свидетельствует о сознательной ориентации на отражение в образе Пафнутия идеала монашеской жизни.

Возвращаясь к приведенному ранее отрывку о «Божией благодати»,

¹⁰⁴ Гардзанини М. Указ. соч. С. 190.

¹⁰⁵ Прохоров Г. М. Лествица Иоанна Синайского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 9.

¹⁰⁶ Прохоров Г. М. Лествица Иоанна Синайского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 10.

¹⁰⁷ Иоанн Лествичник // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб. 1894. Т. XIIIа. С. 671.

¹⁰⁸ Там же. С. 672.

заметим, что ему в Записке предшествует удивительный по простоте языка диалог, который мы процитируем полностью:

«Паки же приидох къ старцу, тогда рѣхъ ему: “Добрѣ неможешь, государь Пафнотей?” Старець же рече ми: “Ни так ни сякъ, видиши, брате, сам; болѣ не могу, понеже изнеможение телесное приде, а выше силы ничтоже ощущаю от болѣзний”». [268]

Этот обмен репликами контрастирует со следующим за ним почти формульным выражением о «Божией благодати», и в этом, нам представляется, отражена одна из ключевых черт Записки — соединение стихийного натурализма документа (термин Д. С. Лихачева¹⁰⁹) с сознательной литературной обработанностью.

Анализ житийной топики в составе Записки, обнаруживает одну важную особенность ее поэтики, на которую, как нам кажется, до сегодняшнего дня недостаточно обращали внимание. Мы можем заключить, что исследуемый текст представляет собой не просто подробное и правдивое изложение событий, но демонстрирует особый принцип отбора и расположения фактов, которым руководствовался Иннокентий, опираясь на традиции житийной и аскетической литературы. В Записке документальный материал отобран и расположен так, что образ Пафнутия приобретает черты, с одной стороны, соответствующие житийному канону, а с другой, свидетельствующие, возможно, и об ориентации Иннокентия на аскетическую литературу, что позволяет говорить о сложной жанровой природе текста.

Хочется отдельно заметить, что, хотя Житие Пафнутия Боровского было составлено Вассианом Саниным не позже 1515 г.¹¹⁰, Записка дошла до нас в составе волоколамского четьего сборника, датируемого серединой XVI века, тогда как, например, Записка Германа о смерти Филиппа Ирапского,

¹⁰⁹ Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М.; Л., 1958. С. 144.

¹¹⁰ Лурье Я. С. Вассиан Санин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Т. 1. Л., 1988. С. 125.

сходная в жанровом отношении с Запиской Иннокентия, сохранилась лишь в составе Жития Филиппа Ирапского¹¹¹. Вероятно, на то, что Записка Иннокентия сохранилась в полном объеме, в какой-то мере повлиял отмеченный Р. П. Дмитриевой интерес волоколамских книжников к делам Боровского монастыря, проявившийся в первую очередь во включении сведений о нем в составленные в Волоколамском монастыре краткие летописцы¹¹². Привлекает внимание также то, что Р. П. Дмитриева писала об известном только по волоколамским спискам рассказе «О преставлении старца Антония Галичанина» — произведении XVI в., которое представляет собой рассказ патеричного типа, ведущийся от лица очевидца¹¹³. Р. П. Дмитриева считала, что «в Волоколамском монастыре он <рассказ — *С. М.*> довольно долго привлекал к себе внимание»¹¹⁴. Всего этого недостаточно, чтобы с полной уверенностью что-либо утверждать, однако рискнем с осторожностью предположить, что Записка, по-видимому, могла привлекать читательский интерес — по крайней мере интерес волоколамских книжников — и как самостоятельное произведение, причем особенности поэтики Записки также могли сыграть в этом свою роль.

¹¹¹ Крушельницкая Е. В. Указ. соч. С. 48.

¹¹² Дмитриева Р. П. Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 223–224.

¹¹³ Там же. С. 219–220.

¹¹⁴ Там же. С. 220.

ГЛАВА III. Проблема жанра Записки о смерти Пафнутия Боровского

В медиевистике проблема изучения и классификации литературных жанров носит особый характер¹¹⁵. В статье «Жанровая природа "Слова о полку Игореве"» И. П. Еремин так определил категорию жанра для древнерусской литературы:

«Жанр есть некая исторически сложившаяся и относительно устойчивая с и с т е м а тех или иных взаимосвязанных элементов художественной структуры произведений искусства; следовательно, определяя жанровую природу того или иного произведения, необходимо учитывать все жанрообразующие элементы его художественной структуры в их единстве»¹¹⁶.

Внимательно исследовав художественную структуру «Слова о полку Игореве», И. П. Еремин пришел к выводу о возможности сближения «Слова» с обширным рядом произведений эпидейктического красноречия, таким образом привязывая его к традиции, «одной из самых мощных в мировой литературе».

Записка Иннокентия органично сочетает в себе очень разные по своей художественной природе элементы. Именно поэтому такой же комплексный подход необходимо применять и к вопросу о ее жанре.

С. С. Аверинцев, размышляя об особенностях бытования категории жанра на разных этапах существования традиционалистских литератур, сформулировал понятия «дорефлексивного» и «рефлексивного традиционализма»¹¹⁷. Для литературы первого типа, по Аверинцеву,

¹¹⁵ См. обзор различных исследовательских подходов к проблеме классификации древнерусских литературных жанров в следующей статье: *Сазонова Л. И.* Литература средневековой Руси в контексте *Slavia Orthodoxa*: Теоретические и методологические проблемы исследования жанров // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов. М., 1998. С. 5–21.

¹¹⁶ *Еремин И. П.* Жанровая природа «Слова о полку Игореве» // Еремин И. П. Литература Древней Руси: (Этюды и характеристики). М.; Л., 1966. С. 150.

¹¹⁷ *Аверинцев С. С.* Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 110.

характерна более или менее прямая связь между жанровой номенклатурой и внелитературной реальностью, реальностью «бытового и ритуального обихода», тогда как литература второго типа осознает себя как реальность особого рода, а жанр в свою очередь «получает характеристику собственной сущности» уже «из собственных литературных норм». В контексте нашей работы стоит процитировать следующую мысль исследователя:

«Последствия рефлексии — это объективные последствия субъективного акта; если литература конституировала себя тем, что осознала себя как литературу, то из этого вытекает, что так называемые низовые жанры (например, «необработанная» проза некоторых мемуарных текстов, «Книга о моей жизни» Тересы де Хесус, 1562 — 1565, но также шванков и т. п.), с нашей, современной точки зрения представляющие собой подчас весьма интересную и высококачественную литературу, но не осознававшие или неотчетливо осознававшие себя как литература, объективно оказались за некоей чертой. Действие риторического принципа в них хотя никоим образом не исключено, однако непоследовательно и необязательно. Они могли дольше всего удерживать признаки предыдущей, дорефлексивной стадии; они же послужили для подспудного вызревания и накапливания возможностей следующей, уже не традиционалистской стадии»¹¹⁸.

Такая характеристика представляется применимой и к исследуемому нами произведению. Так, Записка, занимая периферийное положение в жанровой системе древнерусской литературы, с одной стороны, как мы показали в предыдущей главе, включает признаки агиографического литературного канона, с другой — демонстрирует образец еще не вполне сформировавшегося автобиографического повествования.

Повествование на протяжении всей Записки ведется от первого лица, и при этом сам повествователь — это непосредственный участник описываемых событий. Поэтому выяснение жанровой характеристики Записки невозможно без обращения к традиции постепенно складывавшегося в древнерусской литературе автобиографического повествования, к изучению

¹¹⁸ Аверинцев С. С. Указ. соч. С.113.

которой, в том числе на материале житий, обращались многие ученые¹¹⁹. Остановимся на наиболее важной для нашей задачи работе Е. В. Крушельницкой¹²⁰. Исследуя жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского и Мартирия Зеленецкого, Е. В. Крушельницкая обращается к сохранившимся до наших дней текстам, представляющим собой «предварительные фактические и биографические материалы»¹²¹ для составления этих житий: это «закон» Герасима Болдинского, «духовная памятка» Мартирия Зеленецкого, «письмо» Елеазара Анзерского и «первоначальные записки о почитаемых наставниках» (записка инокa Германа о Филиппе, сохранившаяся в первой редакции жития Филиппа Ирапского). На материале этих текстов исследовательница прослеживает «развитие элементов автобиографического повествования», восстанавливая традицию, легшую в основу автобиографического творчества инокa Епифания и протопopa Аввакума¹²².

Важно отметить, что Е. В. Крушельницкая последовательно разграничивает понятия «автобиографии» и «автобиографизма» (или «автобиографических элементов»). Разница между этими понятиями четко определяется исследовательницей в результате обобщения предшествующего опыта изучения проблемы автобиографического повествования в древнерусской литературе. Е. В. Крушельницкая обращается к работам

¹¹⁹ См. *Копреева Т. Н.* К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 94–108; *Дмитриев Л. А.* 1) Жанр севернорусских житий // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 181–202; 2) Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973; *Конявская Е. Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI—середина XV в.). М., 2000. Отдельно стоит отметить проекты Отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН, посвященные актуальным проблемам изучения древнерусской агиографии: 1) агиографические семинары (см. отчет о Втором агиографическом семинаре 11 декабря 2013 г.: *Семячко С. А.* Второй агиографический семинар // Русская литература. 2014. № 3. С. 256–259; 2) научные сборники серии «Русская агиография» под ред. Т. Р. Руди и С. А. Семячко: см. а) Русская агиография. Исследования. Публикации. Poleмика. СПб., 2005; б) Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2; в) Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2017. Т. 3.

¹²⁰ *Крушельницкая Е. В.* Автобиографизм и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996.

¹²¹ Там же. С. 4.

¹²² Там же.

С. А. Зеньковского¹²³, А. Н. Робинсона¹²⁴, В. Е. Гусева¹²⁵, Д. С. Лихачева¹²⁶, Н. С. Демковой¹²⁷, Т. Н. Копреевой¹²⁸, Л. А. Дмитриева¹²⁹, Н. В. Понырко¹³⁰ и М. Б. Плюхановой¹³¹ и делает выводы общего характера, которые стоит представить без изменений:

«1. Автобиографизм встречается в произведениях разных жанров древнерусской письменности на всем протяжении ее существования.

2. Автобиографические элементы не превращают повествования в автобиографию в жанровом смысле. Собственно автобиографию в жанровом смысле. Собственно автобиография как жанр не существовала в древнерусской литературе вплоть до середины XVII в., что не отрицает существования самого процесса становления этого жанра.

3. Автобиографизм играет важную роль в литературной истории и художественной системе произведения, а также в его жанровом определении, хотя не может являться основным признаком при установлении жанра»¹³².

Эти общие выводы Е. В. Крушельницкая конкретизирует, обращаясь к результатам собственного исследования. Так, по Е. В. Крушельницкой, до первой автобиографической записки Епифания «собственно автобиографизм никогда не являлся главной целью древнерусского автора. Рассказ о себе велся только в связи и попутно с какой-то другой темой, которая осознавалась как основная и определялась жанром и функцией произведения»¹³³. Автобиографизм мог появляться в духовных грамотах, исповедях, завещаниях-уставах игуменов и монастырских уставах, записках

¹²³ *Zenkovsky S. A. Der Mönch Epifanij und die Entstehung der altrussischen Autobiographie // Die Welt der Slaven. Wiesbaden, 1956. Jahrgang I. Heft 3.*

¹²⁴ *Робинсон А. Н. 1) Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 203–224; 2) Автобиография Епифания // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 101–132; 3) Жизнеописание Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. М., 1963.*

¹²⁵ *Гусев В. Е. О жанре Жития протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 192–202.*

¹²⁶ *Лихачев Д. С. 1) Человек в литературе Древней Руси. М.; Л., 1958; 2) Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы // Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 79–95.*

¹²⁷ *Демкова Н. С. К вопросу об истоках автобиографического повествования в Житии Аввакума ТОДРЛ, Л., 1969, Т. 24, С. 228–232.*

¹²⁸ *Копреева Т. Н. Указ. соч.*

¹²⁹ *Дмитриев Л. А. Жанр севернорусских житий // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27.*

¹³⁰ *Понырко Н. В. Житие протопопа Аввакума как духовное завещание // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 379–387.*

¹³¹ *Плюханова М. Б. Пустозерская проза. Предисловие // Пустозерская проза. М., 1989.*

¹³² *Крушельницкая Е. В. Указ. соч. С. 168.*

¹³³ *Крушельницкая Е. В. Автобиография... С. 169.*

ученика об учителе — в жанрах не собственно литературных, т.к. именно они дают большую свободу от литературных канонов. При этом нет смысла пытаться объединить все тексты такого рода под одним жанровым определением, считает Е. В. Крушельницкая: «Имеется целый ряд произведений, которые не являются в строгом смысле слова ни документальными записками, ни житиями, а составляют особый жанр древнерусской литературы, или, лучше сказать, жанровый тип, поскольку жанровые каноны повествования подобного рода не были строго оформлены. Некоторая “размытость” жанровых признаков и давала возможность проявления такого разнообразия форм авторской позиции и роли автора в рассказе»¹³⁴.

Остановимся на том, что исследовательница называет «первоначальными записками о почитаемых наставниках». В корпус этих текстов, помимо записки инока Германа, входят «Сказание» о последних днях новгородского архиепископа Феодосия, составленное его учеником Евфимием Турковым, рассказ Вассиана о кончине тверского епископа Акакия и Записка инока Иннокентия о смерти Пафнутия Боровского. Сравнивая эти тексты между собой, исследовательница делает вывод о разной степени проявления авторской личности в текстах одного типа. Показательно в этом смысле довольно подробное сопоставление Записки Иннокентия и записки Германа, представленное в монографии. В записке Германа литературные приемы, по словам Крушельницкой, остаются «изолированными, не образуют системы», что говорит о «меньшей степени проявления “литературного начала”»¹³⁵.

Такое сравнение произведений Иннокентия и Германа с точки зрения их литературности заставляет нас вспомнить о проблеме применимости литературоведческого подхода к интерпретации средневековых текстов.

¹³⁴ Крушельницкая Е. В. Автобиография... С. 65–66.

¹³⁵ Крушельницкая Е. В. Автобиография... С. 55.

Сделаем небольшое отступление и обратимся к статье К. Станчева¹³⁶, в которой исследователь ставит задачу разъяснить некоторые терминологические и методологические аспекты проблемы жанровой классификации «средневековых письменных текстов православного славянства»¹³⁷. Для нашей работы наиболее важно затронутое К. Станчевым понятие «литературного пространства православнославянского Средневековья», которое он определяет как

«ту часть средневекового письменного словесного *художества* (хѡдожьство, τέχνη, arts), которую с эстетической точки зрения можно рассматривать как литературу»¹³⁸.

Главное затруднение при литературоведческой интерпретации средневековых текстов состоит в том, что «эстетическая точка зрения не была имманентно присуща Средневековью»¹³⁹. Однако К. Станчев пишет:

«Произведения, которые мы сегодня можем рассматривать как литературные, в рамках Средневековья функционировали в других пространствах, прежде всего — в ритуальном или, шире, культовом (ритуальность является только частью культа). Но они создавались именно по правилам создания литературных произведений и средневековые писатели (имею в виду именно писателей, т. е. создателей новых текстов) объективно творили в самом прямом смысле слова, выдумывали, хотя в этом и не признавались, поскольку существовала презумпция вдохновенности свыше и сверх-истинности сказанного. Но именно чтоб ответить требованиям высшей, трансцендентной Истины, заданным Священным Писанием, чтобы подвести житейские факты под ее нормативности (исследовательски делимую на этикетность и каноничность), они и творили. Вот почему мы имеем все основания рассматривать как литературу ту часть средневекового письменного наследия, к которой были приложимыми творческие операции и которую было положено оценивать. Вне литературного пространства Средневековья останутся неприкосновенные, т. е. по крайней мере *de iure* не подлежащие творческим

¹³⁶ Станчев К. Жанр, стиль и модус в средневековой литературе православных славян (методологические и терминологические проблемы) // Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli slavisti (Cracovia, 26 agosto - 3 settembre 1998). Napoli, 1998. P. 25–60.

¹³⁷ Там же. С. 25.

¹³⁸ Станчев К. Указ. соч. С. 31.

¹³⁹ Там же.

операциям и оценке тексты закона — божественного (Священное Писание) и человеческого (законы, уставы и владельческие грамоты), а также простые, “нехудожественные” записки и надписи»¹⁴⁰.

Сделаем еще одно отступление, чтобы обратиться к первой редакции жития Филиппа Ирапского¹⁴¹, которая повествует «о преставлении преподобного отца Филиппа»:

«И молящуся святому со многими слезами, и рече: “Любимый мой брате Германе, уже приспе конец жития моего и время отшествия души моя, и час ми приходит смертный разлучитися от тела моего”. Пришедши же нощи и северу глубоку сущу, мне же помолившуся и исправившу келейное свое правило, помышляя, что ми он глаголет»¹⁴².

Повествователь почти так же, как в Записке Иннокентия, не осознает истинного смысла слов «умирающего». Однако в отличие от Иннокентия, Герман¹⁴³ действительно не использует этот прием как последовательное средство организации текста. В описании событий, предшествующих смерти святого, прием используется лишь один раз, видимо, для усиления эффекта «чудесного» получения учеником вести о смерти Филиппа от некоего «гласа».

Герман описывает прежде всего собственные действия и переживания, в то время как образ Филиппа остается «не индивидуализирован». В Записке Иннокентия же, напротив, Е. В. Крушельницкая видит признаки литературной обработки. Вслед за Л. А. Дмитриевым исследовательница пишет об «особом, осознанном автобиографизме» Записки. Автобиографизм Иннокентия, как считает исследовательница, «по-своему этикетен»:

¹⁴⁰ Станчев К. Указ. соч. С. 32.

¹⁴¹ Текст первой редакции Жития Филиппа Ирапского цитируется по изданию: Житие Филиппа Ирапского // Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе: жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските. Исследование и тексты. С. 179–203. Текст опубликован Е. В. Крушельницкой по списку первой половины XVIII в. ГИМ, Музейское (?) собр., № 1510, л. 90–101 с разночтениями по спискам: ЧерМО (i. e. Череповецкое музейное объединение), 9–20; 280/92, втор. пол. XVIII в.; РНБ, F. I. 260, нач. XIX в.; БАН, 25. 6. 28, втор. пол. XVIII в.; ГИМ, собр. Барсова, № 792, кон. XVIII в.

¹⁴² Крушельницкая Е. В. Указ. соч. С. 198.

¹⁴³ Речь идет именно о Германе — хотя записка и читается только в составе Жития Филиппа Ирапского, — так как в этой части текста наблюдается переход к повествовательному первому лицу.

повествователь не сообщает о себе ничего, что не было бы важно для сюжета. Автобиографический образ Иннокентия в Записке «не заслоняет» главного героя: «Пафнутий находится в центре повествования, его облик индивидуален и проявляется в характерных высказываниях и поступках»¹⁴⁴. С этим трудно не согласиться, однако и образ Иннокентия нельзя свести к исключительно технической функции наблюдателя и участника событий, который не может умолчать о своей роли, не повредив при этом повествованию. Иннокентий включает в свое повествование эпизоды, которые выстраивают его образ как ближайшего, любимого ученика. Таков, например, эпизод с подарком и благословением, о котором речь уже шла выше. О далеко не второстепенной роли образа Иннокентия свидетельствуют и достаточно частые указания на его внутреннее состояние, чувства по поводу отдельных действий или слов Пафнутия. Образы Иннокентия и Пафнутия в некотором смысле равноправны:¹⁴⁵ да, все внимание повествователя сосредоточено главным образом на старце, но, если воспользоваться терминологией Б. А. Успенского¹⁴⁶, точка зрения как во временном и пространственном плане, так и в плане оценки закреплена за двойственным образом Иннокентия, который выступает, с одной стороны, в качестве повествователя, а с другой — в качестве полноценного персонажа. Поэтому представляется справедливым говорить все же о достаточно сильной степени проявления «осознанного» автобиографического начала в Записке.

К проблеме автобиографизма в древнерусской литературе обращается и А. М. Ранчин¹⁴⁷. Исследователь рассматривает ряд древнерусских текстов

¹⁴⁴ Там же. С. 54.

¹⁴⁵ Поэтому скорее согласимся с мыслью З. Трестеровой о создании в Рассказе двух «психологических портретов» — Пафнутия и самого Иннокентия (см.: Трестерова З. «Чудо» древнерусской литературы: К языку и стилю «Рассказа о смерти Пафнутия Боровского», памятника 1477–1478 гг.) // *Československa rusistika*. Roč. 33, č. 2. 1988. p. 66).

¹⁴⁶ См.: Успенский Б. А. Поэтика композиции. М., 1970.

¹⁴⁷ Ранчин А. М. Автобиографические повествования в русской литературе второй половины XVI–XVII вв. (Повесть Мартирия Зеленецкого, "Записка Елеазара Анзерского", жития

к. XVI—XVII вв.: Повесть Мартирия Зеленецкого (время написания относят к 1570-1595 гг.), Записку Елеазара Анзерского, жития Епифания и Аввакума.

А. М. Ранчин в каждом из произведений отмечает особенности проявления автобиографического начала, связанные с характером включения в текст бытовых деталей и способом представления сакрального.

В Повести Мартирия Зеленецкого, как считает А. М. Ранчин, особенности автобиографизма отражаются во включении случайных, «лишенных сакрального, символического смысла»¹⁴⁸ деталей обстановки, а также в описании чудес, «прочувствованных глубоко интимно, “интериоризованных” составителем повести»¹⁴⁹. К случайным деталям обстановки А. М. Ранчин относит, например, описание трудностей, с которыми встречаются Мартирий и его спутник после ухода из Троице-Сергиева монастыря: снег выпал по колено, «хижицу» обустроить было трудно — все это слишком «мизерно», чтобы быть свидетельством «тяжелых трудов подвижника», но важно именно как «часть его <Мартирия - С.М.> жизни». Чудеса у Мартирия также, по мнению исследователя, лишены своих традиционных функций. А. М. Ранчин рассматривает видение Мартирием во сне иконы Богоматери и явление самой Богоматери. Исследователь отмечает исчезновение «границ между горним и дольным мирами» в описании обоих чудес (в первом случае — «обыкновенный» страх Мартирия перед морской глубиной и наделение сакрального пространства чертами конкретного места, во втором — Богородица обращена к Мартирию «с глубоким, почти земным участием»). Ранчин делает вывод о том, что смысл описаний чудес «в причастности “Я” божественному началу, а не в конкретных переменах жизни созерцателя»¹⁵⁰. «Внимание Мартирия к собственному “Я” всецело связано с проявлением сверхреального начала в

Аввакума и Епифания) // Автопортрет славянина. М., 1999. С. 21–42.

¹⁴⁸ Ранчин А. М. Автобиографические повествования... С. 24.

¹⁴⁹ Там же. С. 25

¹⁵⁰ Там же. С. 26.

собственной жизни»¹⁵¹. По мнению исследователя, отличает Повесть от традиционных жанров сказания об основании монастыря, а также сказания о чудотворных иконах и патериковых рассказов именно то, что особенным смыслом наделяются сами переживания «созерцателя» чудес. А. М. Ранчин делает вывод о том, что «проникновение автобиографических элементов в Повесть Мартирия объясняется тенденцией к распространению сакральной сферы на личность повествователя»¹⁵².

Рассматривая «Записку» Елеазара Анзерского, ученый полемизирует с работами Е. В. Крушельницкой и М. Б. Плюхановой. Он полагает, что для Елеазара само «сверхреальное» представляется овеществленным, поскольку в «видениях» являются иконы и святые. Елеазар, по мнению ученого, переживает «сакральное» как физически явленное. Все это позволяет А. М. Ранчину говорить об «обостренном переживании своей укорененности в ином бытии», которое сближает «Записку» с текстами Епифания и Аввакума¹⁵³.

Переходя к анализу «Жития» Епифания исследователь отмечает, что так же, как и «Записка», оно «формально ближе всего к патериковым рассказам и сказаниям о чудесах»¹⁵⁴. Позиция Епифания — это позиция свидетеля. «Он — не чудотворец, но “объект” чудотворения»¹⁵⁵. Это повествователь, постоянно «интериоризирующий» окружающую его внешнюю реальность и глубоко чувствующий свою причастность к этой реальности. Исследователь также обращает свое внимание на значение в Житии «телесного соприкосновения со сверхреальным», в качестве примера указывая на сцены, где Епифаний мнет руками бесов, разглядывает свой язык, и т. д. Такое внимание Епифания к телесности А. М. Ранчин объясняет

¹⁵¹ Там же. С. 26.

¹⁵² Там же. С. 26.

¹⁵³ Там же. С. 28.

¹⁵⁴ Там же. С. 28.

¹⁵⁵ Там же. С. 29.

«установкой культуры XVII в. к воплощению сакрального, к его материализации»¹⁵⁶.

В конце статьи А. М. Ранчин обращается к «Житию» протопопа Аввакума. Таким образом он, как и Е. В. Крушельницкая, рассматривает постепенно складывавшуюся традицию автобиографического повествования, в которую включается и Записка Иннокентия. По мнению А. М. Ранчина, в Записке Иннокентия, как и в «Житии» Аввакума, автор присутствует в раздвоенном виде: и как повествователь, и как персонаж. Отличие в том, что внимание Иннокентия фокусируется на фигуре Пафнутия, о себе же он говорит как бы попутно. Однако автобиографический элемент занимает важное место в структуре Записки. Так, в сопоставлении с Житием Пафнутия Боровского выявляется особый характер функционирования бытового плана повествования в Записке, связанный с закреплённостью точки зрения за автобиографическим повествователем-персонажем (см. анализ эпизода с подарком в предыдущей главе).

Возвращаясь к работе Е. В. Крушельницкой, укажем на отмеченный ею момент, важный для жанровой характеристики Записки Иннокентия. Это тип завещания-устава игумена, как его описала Ф. Лилиенфельд¹⁵⁷. Е. В. Крушельницкая обращается к завещанию-уставу Герасима Болдинского, анализируя его в ряду подобных текстов, таких как уставы Ефросина Псковского, Иосифа Волоцкого и Корнилия Комельского. Уставная часть в текстах такого типа представляет собой своего рода свод правил, по которым надлежит жить братии после смерти игумена. Исследовательница отмечает, что и в Записке Иннокентия присутствует сцена записи учеником завещания-устава, но, в отличие от традиционного завещания-устава, в Записке этот жанровый тип предстает в литературной

¹⁵⁶Там же. С. 30.

¹⁵⁷Лилиенфельд Ф. О литературном жанре некоторых сочинений Нила Сорского // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 80-98.

обработке. Таким образом, перед нами еще один элемент, формирующий жанровую структуру Записки — художественно переосмысленный документальный жанр завещания-устава.

Чтобы понять, какова художественная природа Записки, стоит обратиться к разработке Д. С. Лихачевым проблемы отношения литературы к действительности. Д. С. Лихачев писал: «Отношение литературы к исторической действительности может быть непосредственным и условным, опосредованным сознательной творческой волей писателя»¹⁵⁸. В древнерусской литературе эти типы особенно резко противопоставлены и предстают как два полюса, между которыми располагается большая часть древнерусских жанров, при этом Д. С. Лихачев отмечал: «Жанры с преобладанием непосредственного отражения действительности и жанры с преобладанием условного ее преобразования составляли целостную систему жанров, были необходимы друг другу»¹⁵⁹.

Записка, с одной стороны, сильно тяготеет к полюсу «непосредственного отражения». Это проявляется в отмечаемых ее исследователями документальности, реалистичности, которые поддерживаются особым, «осознанным автобиографизмом» повествования, что особенно заметно на фоне агиографической традиции.

С другой стороны, невозможно полностью свести Записку к ее документальности. Иннокентий, вводя цитаты из евангельских текстов, ориентируясь на аскетическую литературу, умело используя прямую речь, сознательно создает образ Пафнутия, не совпадающий с житийными канонами: старец раздражителен, не всегда справедлив, но при этом его поведение описывается как образец благочестия и духовного совершенствования. В Записке нет и описаний чудес — Иннокентий

¹⁵⁸Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков: эпохи и стили // Лихачев Д. С. Избранные работы в трех томах. Л., 1987. С. 94.

¹⁵⁹Лихачев Д. С. Развитие русской литературы... С. 96.

показывает исключительность, избранность старца через «темные» пророческие речи последнего, которые, к тому же, сбываются. Так, сбылось предсказание Пафнутием собственной смерти и того, что произойдет в монастыре после.

Подводя итог, отметим, что разнообразие и разнородность элементов, соединенных в Записке, делают невозможной (и, в сущности, бессмысленной) попытку дать ей четкое жанровое определение. Перед нами текст, соединяющий в себе признаки различных жанровых форм. Не строго литературные по своей природе жанры записки ученика об учителе и завещания-устава игумена монастыря дают пространство для сочетания автобиографических элементов и обширного реалистического материала с житийной топикой и наставлениями в духе аскетической литературы, превращая поэтику Записки в равноправный союз правдивости документа и обработанности литературного произведения.

Заключение

Записка Иннокентия о смерти Пафнутия Боровского не раз привлекала внимание исследователей. При этом одни ученые видели в Записке в первую очередь документ, источник правдивых и весьма подробных сведений о последних днях святого, не отказывая ей, однако, и в своеобразной выразительности, обусловленной самой ее документальной природой, тогда как уже со второй половины XX века, начиная с Д. С. Лихачева, исследователи изменили взгляд на Записку, увидев в ней текст, поддающийся литературоведческой интерпретации.

Несмотря на столь явный исследовательский интерес, до настоящего момента Записка не становилась объектом специального изучения. В рамках настоящей работы мы попытались рассмотреть отдельные аспекты поэтики Записки Иннокентия и пришли к следующим выводам.

Во-первых, сравнение Записки и фрагмента пространной редакции Жития Пафнутия Боровского, посвященного смерти старца, показало, что текст Записки был использован Вассианом со значительными сокращениями. Мы можем утверждать, что многие из этих сокращений разрушают логику децентрализации повествования, свойственную Записке и обусловленную в первую очередь присутствием автобиографического начала. Так, в Житии, в отличие от Записки, отсутствуют какие-либо указания на особую роль Иннокентия как ближайшего ученика Пафнутия. С другой стороны, сокращение числа персонажей, заметное в Житии, способствует и устранению отдельных тем, присутствующих в Записке. Так, вместе с устранением ряда неудачливых княжеских посланников из Жития пропадает тема пренебрежения, выказываемого святым светской власти, а с посланником от верейского князя Михаила Андреевича — тема княжеских распрей.

Во-вторых, рассмотрение житийной топики в составе Записки приводит нас к выводу о том, что Иннокентий создавал Записку, ориентируясь на традицию преподобнического жития. Таким образом, многочисленные бытовые детали, встречающиеся в Записке, наполняются символическим смыслом, создавая второй план повествования, в котором образ Пафнутия представляется как образ святого, пример для подражания. В свою очередь, обилие в Записке мотивов, связанных с описанием аскетических подвигов старца, наряду с «цитатой» из Лествицы Иоанна Синайского позволяет также заключить, что Иннокентий ориентировался и на аскетическую, монашескую литературу. В связи с этим, есть основания предполагать, что повествование о смерти Пафнутия приобретает отчасти характер практических рекомендаций по праведному проживанию последних дней перед смертью.

Наконец, мы можем утверждать, что особую роль в поэтике Записки играет ее автобиографизм. Иннокентий, с одной стороны, присутствует в тексте как действующий персонаж, с чьей точки зрения ведется повествование и на чье особое положение при Пафнутии появляются неоднократные указания. С другой стороны, Иннокентий предстает как повествователь, осуществляющий тщательный отбор фактов. Именно особенности проявления автобиографического начала в Записке позволяют говорить о ней как о произведении, показывающем промежуточный этап в истории формирования древнерусской автобиографии, заключительный этап которой отмечен автобиографическим творчеством инок Епифания и протопопа Аввакума.

Список использованной литературы

I. Издания текстов

1. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в тридцати томах. Л., 1976. Т. 14.
2. Житие Филиппа Ирапского. Первая редакция // Крушельницкая Е. В.
Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996. С. 179–203.
Опубликовано по списку первой половины XVIII в. — ГИМ, Музейное собр., № 1510, л. 90–101.
3. *Кадлубовский А. П.* Житие преподобного Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным // Сб. Ист.-филол. о-ва при Ин-те кн. Безбородко в Нежине. Нежин, 1899. Т. 2. С. 99–149. Опубликовано по списку — Библ. им. акад. Н. А. Лавровского, собр. С. П. Шевырева, № 264, Торжественник за май, в четверку, полуустав XVII в.
4. *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 439–453. Опубликовано по списку — РГБ, ф. 113, собр. Волоколамского монастыря, № 515, сборник XVI в., л. 395—419.
5. Память преподобного игумена Пафнутия // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2003. Т. 12. С. 232–235. Текст опубликован Н. В. Савельевой по Софийскому списку ВМЧ (РНБ, Софийская собр., № 1321, лл. 75 об.—76).
6. Рассказ о смерти Пафнутия Боровского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7. СПб., 1999. С. 256–284. Текст опубликован Л. А. Дмитриевым по списку — РГБ, ф. 113, собр. Волоколамского монастыря, № 515, сборник XVI в., л. 395—419.

II. Учебная и справочная литература

1. *Боцяновский В. Ф.* Иосиф Волоцкий // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 13(а). СПб., 1894. С. 757–758.
2. Волоколамский монастырь // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 7. СПб., 1892. С. 80–81.
3. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Пчела // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 354–356.

4. Иоанн Лествичник // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб. 1894. Т. XIIIа. С. 671–672.
5. Лурье Я. С. Вассиан Санин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Т. 1. Л., 1989. С. 125–126.
6. Махов А. Е. Топос // Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. С. 1076–1077.
7. Прохоров Г. М. «Лествица» Иоанна Синайского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 9–15.
8. Творогов О. В. Пчела // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Ч. 1. Л., 1988. С. 382–387.
9. Экземплярский А. В. Верейское княжество // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1892. Т. 6. С. 22.

III. Научная литература

1. Аверинцев С. С. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 104–116.
2. Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947.
3. Буланин Д. М. О некоторых принципах работы древнерусских книжников // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 3–13.
4. Гардзанини М. Библейские цитаты в литературе Slavia Orthodoxa // ТОДРЛ. Т. 58. СПб., 2008. С. 28–40.
5. Гардзанини М. Библейские цитаты в церковнославянской книжности. М., 2014.
6. Герасимова Н. М. Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. СПб., 1993.
7. Гусев В. Е. О жанре Жития протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 192–202.
8. Демкова Н. С. К вопросу об истоках автобиографического повествования в Житии Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24. С. 228–232.
9. Дмитриев Л. А. Жанр севернорусских житий // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 181–202.

10. *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973.
11. *Дмитриев Л. А.* Записка ли «Записка о последних днях Пафнутия Боровского» Иннокентия? // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 59–64.
12. *Дмитриев Л. А.* Литература эпохи русского Предвозрождения. XIV — середина XV века // История русской литературы. Л., 1980. Т. 1. С. 126–184.
13. *Дмитриев Л. А.* Повести о житии Михаила Клопского. М.; Л., 1958.
14. *Дмитриев Л. А.* Рассказ о смерти Пафнутия Боровского (комментарии) // БЛДР. СПб., 1999. Т. 7. С. 519–521.
15. *Дмитриева Р. П.* Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Т. 28. Л., 1974. С. 202–230.
16. *Еремин И. П.* Жанровая природа «Слова о полку Игореве» // Еремин И. П. Литература Древней Руси: (Этюды и характеристики). М.; Л., 1966. С. 144–163.
17. *Зимин А. А.* Краткие летописцы XV-XVI вв. // Исторический архив. М.; Л., 1950. Т. 5. С. 3-39.
18. *Иеромонах Иосиф.* Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной Академии. М., 1882.
19. *Каган М. Д., Рождественская М. В., Понырко Н. В.* Описание сборников книгописца Ефросина. ТОДРЛ. Т. 35. Л., 1985. С. 3–300.
20. *Кадлубовский А. П.* Житие преподобного Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным // Сб. Историко-филологического общества при Институте кн. Безбородко в Нежине. Нежин, 1899. Т. 2. С. 99–149.
21. *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.
22. *Конявская Е. Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI —середина XV в.). М., 2000.
23. *Конявская Е. Л.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах (на материале агиографии) // Ruthenica. Київ, 2004. С. 80–92.

24. *Кондреева Т. Н.* К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 94–108.
25. *Крушельницкая Е. В.* Автобиографизм и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996.
26. *Кузьмина М. К.* Библейские цитаты в Сказании инок Иннокентия о смерти Пафнутия Боровского и их функции // Проблемы исторической поэтики. № 12, 2014. С. 62–73.
27. *Кузьмина М. К.* Функции библейских цитат в древнерусских преподобнических житиях XV–XVII вв.: дис. канд. филол. наук. МГУ, 2015.
28. *Лилиенфельд Ф.* О литературном жанре некоторых сочинений Нила Сорского // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 80–98.
29. *Лихачев Д. С.* Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы // Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 79–95.
30. *Лихачев Д. С.* Литература эпохи исторических размышлений // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 7. С. 5–20.
31. *Лихачев Д. С.* Литературный этикет Древней Руси: (К проблеме изучения) // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 5–16.
32. *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков: эпохи и стили // *Лихачев Д. С.* Избранные работы в трех томах. Л., 1987. С. 24–260. (перв. изд.: Л., 1973.)
33. *Лихачев Д. С.* Человек в литературе древней Руси. М., 1958. (2-е изд. — М., 1970).
34. *Лурье Я. С.* Литература в период образования единого Русского государства. Элементы Возрождения в русской литературе. Середина XV—XVI век // История русской литературы. Л., 1980. Т. 1. С. 185—290.
35. *Панченко А. М.* Топика и культурная дистанция // Историческая поэтика: Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 236–250.
36. *Пиккио Р.* Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства / Пер. с англ. О. Беловой // Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa*. Литература и язык. М., 2003. С. 431–466.

37. *Плюханова М. Б.* Пустозерская проза. Предисловие // Пустозерская проза. М., 1989.
38. *Понырко Н. В.* Житие протопопа Аввакума как духовное завещание // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 379–387.
39. *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). Ч. II. М., 1973.
40. *Ранчин А. М.* Автобиографические повествования в русской литературе второй половины XVI–XVII вв. (Повесть Мартирия Зеленецкого, «Записка Елеазара Анзерского», жития Аввакума и Епифания) // Автопортрет славянина. М., 1999. С. 21–42.
41. *Робинсон А. Н.* Автобиография Епифания // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 101–132.
42. *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. М., 1963.
43. *Робинсон А. Н.* Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 203–224.
44. *Руди Т. Р.* «Живые мертвецы» древнерусских житий (из истории агиографической топики) // Текст и традиция: Альманах. Т. 4. СПб., 2016. С. 7–18.
45. *Руди Т. Р.* О композиции и топике «Жития Юлиании Лазаревской» // ТОДРЛ, СПб., 1997. Т. 50. С. 133–143.
46. *Руди Т. Р.* О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 431–500.
47. *Руди Т. Р.* Преподобный и юродивый (о житийной топике и типологии святости) // Книга и литература в культурном пространстве эпох (XI–XX века). Новосибирск, 2011. С. 499–513.
48. *Руди Т. Р.* Топика русских житий: (Вопросы типологии) Русская агиография, СПб., 2005. Т. 1. С. 59–101.
49. *Савельева Н. В.* Память преподобного игумена Пафнутия: Комментарии // БЛДР. СПб., 2003. Т. 12. С. 571–572.

50. *Сазонова Л. И.* Литература средневековой Руси в контексте Slavia Orthodoxa: Теоретические и методологические проблемы исследования жанров // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов. М., 1998. С. 5–21.
51. *Семячко С. А.* Второй агиографический семинар // Русская литература. 2014. № 3. С. 256–259.
52. *Сперанский М. Н.* Описание библиотеки историко-филологического института князя Безбородко в Нежине. М., 1900.
53. *Станчев К.* Жанр, стиль и модус в средневековой литературе православных славян (методологические и терминологические проблемы) // Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli slavisti (Cracovia, 26 agosto - 3 settembre 1998). Napoli, 1998. pp. 25–60.
54. *Творогов О. В.* Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 29–40.
55. *Тиганова Л. В., Тихомиров Н. Б., Неволин Ю. А.* Дополнительная опись к печатному описанию иеромон. Иосифа «Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной Академии». М., 1882. М., 1972.
56. *Трестерова З.* «Чудо» древнерусской литературы: К языку и стилю «Рассказа о смерти Пафнутия Боровского», памятника 1477–1478 гг.) // Československa rusistika. Roč. 33, č. 2. 1988. С. 65–71.
57. *Успенский Б. А.* Поэтика композиции. М., 1970.